”خدا نے انسان کو پیدا کیا تو دو چیزیں اُس کے اندر رکھ دیں:
ایک یہ احساس کہ اُس کا ایک بنانے والا ہے جو اُس کا مالک ہے۔
دوسری یہ احساس کہ کیا عمل اچھا ہے اور کیا برا ہے۔ خدا نے اِن کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں انسان کے اندر رکھی ہیں جنھیں یاد دلایا جائے تو وقت کے ساتھ انسان کے علم اور عمل میں ظاہر ہو جاتی ہیں۔
یہ دونوں چیزیں بھی اِسی طرح رکھی گئی ہیں۔“

—— شذرات

جاوید احمد غامدی

دین کہاں سے لیا جائے؟

[اپنے بچوں کے لیے لکھا گیا]

خدا نے انسان کو پیدا کیا تو دو چیزیں اُس کے اندر رکھ دیں: ایک یہ احساس کہ اُس کا ایک بنانے والا ہے جو اُس کا مالک ہے۔ دوسری یہ احساس کہ کیا عمل اچھا ہے اور کیا برا ہے۔ خدا نے اِن کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں انسان کے اندر رکھی ہیں جنھیں یاد دلایا جائے تو وقت کے ساتھ انسان کے علم اور عمل میں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ یہ دونوں چیزیں بھی اِسی طرح رکھی گئی ہیں۔

یہی اصل دین ہے جو خدا نے انسان کو اُسی وقت دے دیا، جب اُس نے انسان کو پیدا کیا۔ پھر خدا نے انسانوں کے اندر سے کچھ لوگوں کو چنا، اُنھیں اپنا پیغام دیا اور اُنھی انسانوں کی طرف بھیج دیا کہ جاؤ اور میرا یہ پیغام اُنھیں پہنچاؤ۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں نبی اور رسول کہا جاتا ہے۔ یہ آئے اور خدا نے جو دین انسان کے اندر رکھا تھا، اُس کے سب عقیدے اور قاعدے ضابطے کھول کھول کر انسان کو بتا دیے۔

یہ سلسلہ پہلے انسان حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوا تھا۔ یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا ہے۔ خدا نے بتا دیا ہے کہ آپ اِس سلسلے کے آخری شخص تھے، آپ کے بعد کوئی نبی یا رسول نہیں آئے گا۔ چنانچہ دین اب آپ ہی سے حاصل کیا جاتا ہے اور سچا دین وہی ہے جسے آپ اپنی زبان سے کہہ دیں کہ یہ خدا کا دین ہے یا اپنے عمل سے بتا دیں یا کوئی چیز دین سمجھ کر آپ کے سامنے کی جائے اور آپ اُس سے منع نہ کریں۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دین آپ کی زندگی میں ہزاروں لوگوں نے سیکھا اور آپ کے سامنے اُس پر

عمل کیا۔ پھر لاکھوں نے اِسی طرح اُن سیکھنے والوں سے سیکھا اور اُس پر عمل کیا۔ یہ سلسلہ کبھی نہیں ٹوٹا۔ آپ کے ماننے والے ہر نسل میں اِس دین کو پڑھتے پڑھاتے، زبان اور قلم سے دوسروں کو بتاتے اور اِس پر عمل کرتے ہوئے اِس کو آگے پہنچاتے رہے۔ اب یہ ہم تک پہنچ گیا ہے اور ہم پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ٹھیک اُسی طرح پہنچ گیا ہے، جس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اُن لوگوں کو دیا تھا جو آپ کی زندگی میں آپ کو خدا کا نبی اور رسول مان کر آپ کے ساتھی بن گئے تھے۔

ہمارے اِس یقین کی وجہ یہ ہے کہ ہر نسل میں اِس کے ماننے والوں کی اتنی بڑی تعداد نے اور اتنے مختلف علاقوں میں اِس کو اپنی زبان سے، اپنے قلم سے اور اپنے عمل سے آگے پہنچایا ہے کہ اُن کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ سب مل کر جھوٹ بول سکتے ہیں یا غلطی کر سکتے ہیں۔ علم کی زبان میں اِس کو اجماع اور تواتر کہا جاتا ہے۔ سب عاقل مانتے ہیں کہ اِس طریقے سے جو بات ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچے، وہ یقینی ہوتی ہے۔

یہ دو صورتوں میں ہم تک پہنچا ہے:

ایک قرآن،

دوسری سنت۔

قرآن وہی کتاب ہے جس کو مسلمان قرآن کہتے ہیں۔ خدا نے یہ کتاب اپنے ایک فرشتے حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعے سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر اتاری تھی۔ یہ کتاب جن الفاظ میں اور جس طرح اتاری گئی، آپ نے اُسی طرح اور اُنھی الفاظ میں لوگوں کو بار بار پڑھ کر سنائی۔ آپ کے ماننے والوں نے اِس کو آپ سے سن کر یاد کیا اور اگر لکھنا جانتے تھے تو لکھ کر اپنے پاس بھی رکھ لیا۔ یہ لوگ ہزاروں کی تعداد میں تھے۔ اِن میں سے کسی نے ایک سورت، کسی نے دو سورتیں، کسی نے دس بیس اور کسی نے پورا قرآن یاد کیا یا اپنے پاس لکھ کر رکھا۔ اگلی نسل کے لوگوں نے بھی یہی کیا۔ مسلمانوں کی ہر نسل میں لوگ اِسی طرح کرتے رہے۔ اِس وقت بھی یہ ہر گھر میں لکھی ہوئی موجود ہے اور دنیا میں لاکھوں انسان اِس وقت بھی اِس کو پہلے حرف سے آخری حرف تک زبانی سنا سکتے ہیں۔ یہ اِسی کا نتیجہ ہے کہ لوگوں کی ہزار کوشش کے باوجود اِس میں کوئی تبدیلی نہ اِس سے پہلے ہو سکی ہے اور نہ اب ہو سکتی ہے۔ اِس لیے یہ بالکل یقینی ہے کہ اِس وقت جو قرآن ہمارے ہاتھوں میں ہے، وہ حرف بہ حرف وہی کتاب ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ماننے والوں کو دی تھی۔

یہی معاملہ سنت کا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جس قوم میں پیدا ہوئے، اُس کے سب لوگ حضرت ابراہیم کی اولاد

تھے۔ خدا نے آپ کو حکم دیا کہ آپ اُس طریقے کی پیروی کریں جو ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ تھا۔ اِس طریقے کی بعض چیزیں اُسی طرح باقی تھیں، جس طرح ابراہیم علیہ السلام اُنھیں اپنی اولاد میں چھوڑ کر گئے تھے۔ لیکن بعض چیزیں بھلا دی گئی تھیں اور بعض میں غلطی ہو رہی تھی۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں یاد دلایا، اُن میں جو غلطیاں ہو رہی تھیں، اُن کو درست کیا اور خدا کے حکم سے اُن میں اضافے بھی کیے، پھر اپنے ماننے والوں کو پابند کر دیا کہ وہ اُنھیں اختیار کر لیں۔ یہی سب چیزیں ہیں جنھیں آپ کی سنت کہا جاتا ہے۔ یہ قرآن سے پہلے کی چیزیں ہیں۔ اِن سے عرب کے سب لوگ واقف تھے، اِس لیے قرآن جب اِن کا ذکر کرتا ہے تو ایسی چیزوں کے طور پر کرتا ہے جنھیں سب جانتے تھے۔ اِن کے لیے کسی تعارف یا تفصیل کی ضرورت نہیں تھی۔

یہ بالکل اُسی طرح ہم تک پہنچی ہیں، جس طرح قرآن پہنچا ہے۔ مسلمانوں کی ہر نسل کے لوگوں نے پچھلوں سے لے کر اِن پر عمل کیا اور اگلوں تک پہنچا دیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک یہ سلسلہ اِسی طرح قائم ہے۔ اِس لیے یہ بھی یقینی ہیں۔ ثبوت کے لحاظ سے اِن میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الانفال

(۴)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّکُمْ فُرْقَانًا وَّیُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ وَیَغْفِرْلَکُمْ وَاللّٰہُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیْمِ ﴿۲۹﴾ وَاِذْ یَمْکُرُبِکَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لِیُثْبِتُوْکَ

ایمان والو، اگر تم خدا سے ڈرتے رہے[۵۳] تو وہ تمھارے لیے فرقان نمایاں کرے گا[۵۴] اور تمھارے گناہ تم سے جھاڑ دے گا اور تمھاری مغفرت فرمائے گا۔[۵۵] (حقیقت یہ ہے کہ) اللہ بڑے فضل والا ہے۔ اُس وقت کو یاد رکھو، (اے پیغمبر)، جب منکرین تمھارے معاملے میں سازش کر رہے تھے کہ تمھیں قید کر

۵۳؎ یعنی اللہ ورسول سے بدعہدی کے مرتکب نہ ہوئے اور پیچھے جو ہدایات دی گئی ہیں، اُن پر خدا سے ڈرتے ہوئے عمل کرتے رہے۔

۵۴؎ فرقان اُس چیز کو کہتے ہیں جو حق وباطل کے درمیان امتیاز کر دے۔ آگے آیت ۴۱ میں غزوۂ بدر کو اِسی بنا پر فرقان سے تعبیر فرمایا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ عنقریب ایسے حالات پیدا کر دے گا جنھیں دیکھ کر اندھے بھی یقین کر لیں گے کہ آفتاب حق اپنی تمام تابانیوں کے ساتھ طلوع ہو چکا ہے اور کسی تذبذب کے لیے کوئی گنجایش باقی نہیں رہی۔

۵۵؎ یعنی آگے تقویٰ پر مضبوطی سے جمے رہو گے تو اِس وقت اگر کوتاہیاں ہوئی بھی ہیں تو اللہ معاف کر دے گا اور

اَوْ یَقْتُلُوْكَ اَوْ یُخْرِجُوْكَ وَیَمْكُرُوْنَ وَیَمْكُرُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ خَیْرُ الْمٰكِرِیْنَ ﴿۳۰﴾
وَاِذَا تُتْلٰی عَلَیْهِمْ اٰیٰتُنَا قَالُوْا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَآ اِنْ هٰذَآ اِلَّآ

دیں یا قتل کر ڈالیں یا (ملک سے) نکال دیں۔[۵۶] وہ یہ سازش کر رہے تھے اور اللہ بھی اپنی تدبیر کر رہا تھا اور اللہ بہترین تدبیر فرمانے والا ہے۔[۵۷] ۲۹-۳۰

(یہ وہی لوگ ہیں کہ) جب اِن کو ہماری آیتیں سنائی جاتی تھیں تو کہتے تھے کہ ہم نے سن لیا ہے۔

تمھاری مغفرت فرمائے گا۔

۵۶؎ یہ دارالندوہ کی اُس مشاورت کی طرف اشارہ ہے جس میں قریش کے لیڈروں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں آخری فیصلہ کرنے کے لیے مختلف تجویزیں پیش کی تھیں۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر قتل کی تجویز پر اتفاق ہو گیا تھا اور اِس کی تدبیر یہ سوچی گئی تھی کہ قریش کے تمام خاندان اِس میں شریک ہوں گے۔ یہاں یہ واقعہ اُس وعدۂ فرقان کو موکد کرنے کے لیے یاد دلایا گیا ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ اِس کی تفصیلات حدیث و سیرت کی کتابوں میں دیکھ لی جا سکتی ہیں۔ اِس میں سازش کا پہلو یہ تھا کہ جب سب خاندانوں کے لوگ مل کر قتل کا اقدام کریں گے تو آپ کا خون تمام قبیلوں پر تقسیم ہو جائے گا اور بنو عبد مناف کے لیے اِس کے نتیجے میں ممکن نہیں رہے گا کہ سب سے لڑ سکیں، اِس لیے مجبوراً خون بہا قبول کر لینے کے لیے راضی ہو جائیں گے۔*

۵۷؎ مدعا یہ ہے کہ اُس پروردگار پر بھروسا رکھو جس نے قریش کے لیڈروں کی طرف سے اِس فیصلے کے بعد ایسی تدبیر فرمائی کہ پیغمبر اپنے خونی دشمنوں کی آنکھوں میں خاک جھونک کر صاف نکل گئے، راستے میں تعاقب کرنے والوں کو بھی منہ کی کھانی پڑی اور مسلمانوں کو وہ دارالہجرت بھی میسر ہو گیا جس نے جزیرہ نماے عرب میں اسلام کی تقدیر کا فیصلہ کر دیا۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

”...اسلام کے پودے کی نشو و نما کے لیے سب سے زیادہ زرخیز اور مہر پرور سرزمین یثرب ہی کی سرزمین تھی جس کی طرف کفار نے خود اسلام کو دھکیل کر بھیجا۔ خدا اپنی اسکیمیں اِسی طرح بروے کار لاتا ہے۔ دشمن سمجھتا ہے کہ بازی اُس نے جیتی، لیکن حقیقت میں داؤں خدا کا کامیاب ہوتا ہے۔ وہ حق کے دشمنوں ہی کے ہاتھوں جب چاہتا ہے، وہ کام کرا دیتا ہے جس میں حق کی فتح مندی اور خود دشمن کی موت مضمر ہوتی ہے۔“ (تدبر قرآن ۳/ ۴۶۷)

* السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۲/ ۱۰۷۔

اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ ﴿۳۱﴾ وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَالْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ
عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَآءِ اَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ﴿۳۲﴾ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ
وَاَنْتَ فِيْهِمْ وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ ﴿۳۳﴾ وَمَالَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ
اللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوْٓا اَوْلِيَآءَهٗ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا
الْمُتَّقُوْنَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿۳۴﴾ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ اِلَّا

اگر ہم چاہیں تو ہم بھی ایسا ہی کلام پیش کر دیں۔ یہ تو وہی اگلوں کی کہانیاں ہیں۔ اور یاد کرو، جب اِنھوں نے کہا تھا کہ خدایا، اگر تیرے پاس سے یہی حق (نازل ہوا) ہے تو ہم پر آسمان سے پتھر برسا دے یا کوئی دردناک عذاب ہم پر لے آ۔ اللہ (اُس وقت تو) اِن کو عذاب دینے والا نہیں تھا، جبکہ تم اِن کے درمیان موجود تھے اور نہ (اُس وقت) عذاب دینے والا ہو سکتا ہے، جبکہ یہ مغفرت چاہ رہے ہوں[۵۸]۔ لیکن اب اِن میں کیا ہے کہ اللہ اِنھیں عذاب نہ دے، جبکہ یہ مسجد حرام سے روک رہے ہیں[۵۹]، دراں حالیکہ یہ اُس کے جائز متولی نہیں ہیں۔ اُس کے جائز متولی تو صرف خدا سے ڈرنے والے ہو سکتے ہیں[۶۰]۔ ہاں،

۵۸ قریش کے لیڈروں کی طرف سے پیہم مطالبۂ عذاب کے باوجود اللہ نے اُنھیں ڈھیل کیوں دی؟ یہ اِس سوال کا جواب دیا ہے۔ فرمایا کہ عذاب کے معاملے میں اللہ کا قانون یہ ہے کہ جب تک اصلاح کی دعوت قبول کر کے خدا سے مغفرت چاہنے والے قوم کے اندر سے نکلتے رہتے ہیں اور جب تک پیغمبر اُن کے درمیان موجود ہوتا ہے، اُنھیں چھوڑ کر نکل نہیں جاتا، اللہ اتمام حجت کے باوجود اُن پر وہ فیصلہ کن عذاب نازل نہیں کرتا جو رسولوں کی قوموں پر نازل کیا جاتا ہے اور جس کا مطالبہ قریش کر رہے تھے۔ اِس میں، اگر غور کیجیے تو یہ دعوت بھی ہے کہ یہ لوگ اگر اب بھی اپنی روش بدلنے کے لیے تیار ہو جائیں اور خدا سے معافی مانگ لیں تو اِس عذاب سے بچ سکتے ہیں۔

۵۹ مطلب یہ ہے کہ عذاب میں تاخیر سے یہ اِس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں کہ یہ عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ اِن کے جرائم پہلے بھی کم نہیں تھے، لیکن اب تو یہ اِس سرکشی پر اتر آئے ہیں کہ اُن لوگوں کو جو خالص خدا کی عبادت کرنے والے اور اصل دین ابراہیمی کے علم بردار ہیں، اُس عبادت گاہ میں آنے سے روک رہے ہیں جو خالص خدا ہی کی عبادت کے لیے اور ابراہیم علیہ السلام کے مقدس ہاتھوں سے تعمیر کی گئی تھی۔

مُكَآءً وَّتَصْدِيَةً فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ﴿۳۵﴾

مگر اِن میں سے اکثر اِس بات کو نہیں جانتے۔[۶۱] (یہ اپنی نمازوں کے زعم میں نہ رہیں۔حقیقت یہ ہے کہ) بیت اللہ کے سامنے اِن کی نماز سیٹی بجانے اور تالی پیٹنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔[۶۲] لو اب چکھو (میرے) عذاب کا مزہ اُس کفر کی پاداش میں جو تم کرتے رہے ہو۔[۶۳] ۳۱-۳۵

۶۰؎ بیت اللہ توحید کے مرکز کی حیثیت سے بنایا گیا تھا۔ابراہیم و اسمٰعیل علیہما السلام اِس کے پہلے متولی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اِسی منصب کی رعایت سے سیدنا ابراہیم کو لوگوں کا امام قرار دیا تھا۔سورۂ بقرہ میں بیان ہوا ہے کہ یہ امامت اُنھیں عطا کی گئی تو اُنھوں نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا کہ کیا یہ منصب میری ذریت کو بھی حاصل رہے گا؟ جواب میں ارشاد ہوا کہ 'لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ'، میرا یہ عہد تمھاری ذریت کے صالحین کے لیے ہے، اِس کا ظالموں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔* یہ اُسی کے حوالے سے فرمایا ہے کہ اِس گھر کی تولیت کا دعویٰ اِن مشرکوں کو زیب نہیں دیتا۔ اِس کے متولی تو وہی ہو سکتے ہیں جو اللہ کی توحید پر قائم رہنے والے اور اُس کے عہد و میثاق کی پابندی کرنے والے ہوں۔ملت ابراہیم سے انحراف اور بیت اللہ الحرام کو بتوں کی نجاست سے آلودہ کر دینے کے بعد اب یہ کسی لحاظ سے بھی اُس کے جائز متولی نہیں رہے۔

۶۱؎ یہ اُس عام جہالت اور بے خبری کی طرف اشارہ ہے جس میں بنی اسمٰعیل کی اکثریت اُس زمانے میں مبتلا تھی۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

> "...ایک طویل مدت تک جاہلیت کی تاریکی میں زندگی گزارنے کی وجہ سے وہ اپنی اصل تاریخ بالکل بھلا بیٹھے تھے۔اُنھیں قومی تفاخر کے طور پر اتنی بات تو یاد رہی کہ وہ حضرت ابراہیم و حضرت اسمٰعیل کی اولاد ہیں، لیکن اِس سے آگے اُنھیں کچھ خبر نہیں تھی کہ حضرت ابراہیم اِس سرزمین پر کیوں تشریف لائے، اُن کی دعوت کیا تھی، وہ جس ملت کے داعی ہوئے، اُس کی امتیازی خصوصیات کیا ہیں، حضرت اسمٰعیل کو اُنھوں نے یہاں کیوں بسایا، خانہ کعبہ کی تعمیر کس مقصد کے لیے ہوئی اور اِس گھر کے تعلق سے ذریت اسمٰعیل کو اللہ کے دین کی کیا کیا امانتیں اور کیا ذمہ داریاں سپرد ہوئیں۔ چند معاشرتی رسوم اور حج کے کچھ مناسک جو حضرت ابراہیم کے وقت سے چلے آ رہے تھے، اُن میں بھی اتنی تبدیلیاں ہو گئی تھیں کہ اصلی اور ملاوٹ میں امتیاز مشکل ہو گیا تھا۔خانہ کعبہ کو اُنھوں نے اپنا قومی معبد بنا لیا تھا جس کی کلید برداری اور اُس کے مختلف شعبوں کی سربراہی وراثت کے طور پر مختلف خاندانوں میں منتقل ہوتی رہتی۔

* ۲:۱۲۴۔

اِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا يُنۡفِقُوۡنَ اَمۡوَالَهُمۡ لِيَصُدُّوۡا عَنۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ فَسَيُنۡفِقُوۡنَهَا ثُمَّ
تَكُوۡنُ عَلَيۡهِمۡ حَسۡرَةً ثُمَّ يُغۡلَبُوۡنَ وَالَّذِيۡنَ كَفَرُوۡۤا اِلٰى جَهَنَّمَ يُحۡشَرُوۡنَ ﴿۳۶﴾

جن لوگوں نے کفر کا یہ رویہ اختیار کر رکھا ہے، وہ اپنے مال خدا کی راہ سے روکنے کے لیے خرچ کر رہے ہیں[۶۴]۔ وہ آگے بھی خرچ کرتے رہیں گے، پھر یہ اُن کے لیے حسرت بن جائے گا، پھر مغلوب

جن پر آبائی جاگیر کی طرح اُن کو فخر بھی ہوتا اور اِسی حیثیت سے وہ اُن پر متصرف بھی ہوتے۔ قرآن نے اُن کی اِسی جہالت کی طرف یہاں اشارہ کیا ہے کہ یہ خانہ کعبہ کی تولیت کے مدعی تو ہیں، لیکن اِنھیں کچھ خبر نہیں کہ یہ خانہ کعبہ ہے کیا چیز اور اِس کی تولیت کے شرائط کیا ہیں؟'' (تدبر قرآن ۳/ ۴۷۱)

۶۲؎ نماز میں یہ خرافات غالباً اُن بتوں کی پرستش کرنے والوں سے آئے ہوں گے جو قریش نے سارے عرب پر اپنی مذہبی سیادت قائم کرنے کے لیے کعبے میں لا کر رکھ دیے تھے۔ قرآن نے نہایت بلاغت کے ساتھ اُن کی عبادت کی ظاہری ہیئت ہی سے نمایاں کر دیا ہے کہ اِس چیز کو انبیا علیہم السلام کے سکھائے ہوئے طریقۂ عبادت سے کوئی تعلق نہیں ہوسکتا۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...دین کی ہر بات میں وقار، متانت، فروتنی، خشیت اور پاکیزگی کی جھلک اور معرفت، حکمت، دانش اور روحانیت کی مہک ہوتی ہے۔ جس کی آنکھوں میں کچھ بصیرت اور جس کی روحانی قوت شامہ میں ذرا بھی زندگی ہو تو وہ صرف دیکھ اور سونگھ ہی کر جان جاتا ہے کہ فلاں چیز دین کی نہیں ہے۔ علمی تحقیق و کاوش کا مرحلہ اِس کے بعد آتا ہے اور اِس کے وسائل و ذرائع الگ ہیں۔ یہاں قرآن نے یہی دکھایا ہے کہ یہ ان مدعیان تولیت کعبہ کی نماز ہے جس کی صورت ہی گواہی دیتی ہے کہ یہ شیطان کی ایجاد ہے۔ اِس میں اُس نماز کی ادنیٰ جھلک بھی نہیں ہے جس کے اہتمام و قیام کے لیے یہ یہاں بسائے گئے تھے اور جس کی خاطر خدا کا یہ گھر اِن کی تحویل میں دیا گیا تھا۔'' (تدبر قرآن ۳/ ۴۷۲)

۶۳؎ یہ آخر میں قریش کو براہ راست خطاب کر کے واضح کر دیا ہے کہ جس عذاب کا مطالبہ کر رہے تھے، اُس کی ابتدا ہوگئی ہے۔ پہلی قسط بدر میں وصول کر چکے ہو۔ استاذ امام کے الفاظ میں اب یکے بعد دیگرے چکھتے جاؤ اور گنتے جاؤ۔

۶۴؎ اشارہ ہے قریش کے لیڈروں کی اُس فیاضی کی طرف جس کے ساتھ وہ اسلام کو مٹانے کے لیے اپنا مال خرچ کر رہے تھے۔ بدر کے موقع پر اُنھوں نے فی الواقع بڑی دریا دلی کے ساتھ فوج کی رسد اور سامان جنگ فراہم کرنے

لِيَمِيزَ اللّٰهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهٗ عَلٰى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهٗ
جَمِيعًا فَيَجْعَلَهٗ فِىْ جَهَنَّمَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ﴿۳۷﴾
قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ

ہوں گے اور سب منکروں کو جمع کر کے جہنم کی طرف ہانک دیا جائے گا۔[۶۵] اِس لیے کہ (اپنی جنت کے لیے) اللہ پاک سے ناپاک کو الگ کرے اور ناپاک کو ایک دوسرے پر ڈھیر کرے، پھر اِس ڈھیر کو جہنم میں جھونک دے۔[۶۶] (حقیقت یہ ہے کہ) یہی لوگ نامراد ہونے والے ہیں۔ ۳۶-۳۷

اِن منکروں سے کہہ دو، (اے پیغمبر) کہ اگر یہ باز آجائیں[۶۷] تو جو کچھ ہو چکا ہے، وہ اِنھیں معاف کر

میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کی تھی*۔ فرمایا کہ اُن کی یہ دریا دلی بھی خدا کے اُس فیصلے کو صادر ہونے سے نہیں روک سکے گی جو اُن کے جرائم کی وجہ سے اُن کے لیے مقدر ہو چکا ہے۔

۶۵؎ یعنی دنیا میں مغلوب ہوں گے اور آخرت میں ہانک کر جہنم کی طرف لے جائے جائیں گے۔ آیت میں 'يُحْشَرُوْنَ' کے ساتھ 'اِلٰی' کا صلہ ہے۔ ہانک کر لے جائے جانے کا مفہوم اُسی نے پیدا کر دیا ہے۔

۶۶؎ استاذ امام لکھتے ہیں:

''... یہ اُس فرقان کا بیان ہے جو آخرت میں ظاہر ہوگا۔ وہاں اللہ تعالیٰ سارے خبیث کو طیب سے بالکل الگ کر دے گا، پھر خبیث کو ایک دوسرے پر تہ بہ تہ ڈھیر کر دے گا، پھر اِس پورے ڈھیر کو جہنم میں جھونک دے گا۔ 'رکم' کے معنی کسی شے کو ایک دوسرے پر تہ بہ تہ ڈھیر کرنے کے ہیں۔ کوڑے کرکٹ کو جلانا ہو تو اُس کے لیے یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ سب کو جمع کر کے تہ بہ تہ ڈھیر کیا جاتا ہے، پھر اُس کو آگ دکھا دی جاتی ہے۔ تہ بہ تہ جمع کرنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ آگ زیادہ مقدار میں ایندھن پا کر پورے زور سے بھڑکتی ہے اور جمع شدہ انبار کا ہر حصہ دوسرے حصے کو جلانے میں مددگار بن جاتا ہے۔ اِس میں اِس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل کفر جس طرح اِس دنیا میں تائید کفر میں ایک دوسرے کے پشت پناہ ہیں، اِسی طرح جہنم میں ایک دوسرے کو جلانے کے لیے باہم دگر ایندھن کا کام دیں گے۔'' (تدبر قرآن ۳/ ۴۷۴)

۶۷؎ یعنی کفر و شرک سے باز آجائیں اور رسول جو دعوت دے رہا ہے، اُس پر لبیک کہیں۔

---

* السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۲/ ۱۸۹۔

سُنَّتُ الۡاَوَّلِیۡنَ ﴿۳۸﴾ وَقَاتِلُوۡھُمۡ حَتّٰی لَا تَکُوۡنَ فِتۡنَۃٌ وَّیَکُوۡنَ الدِّیۡنُ کُلُّہٗ لِلّٰہِ
فَاِنِ انۡتَھَوۡا فَاِنَّ اللّٰہَ بِمَا یَعۡمَلُوۡنَ بَصِیۡرٌ ﴿۳۹﴾ وَاِنۡ تَوَلَّوۡا فَاعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰہَ مَوۡلٰکُمۡ
نِعۡمَ الۡمَوۡلٰی وَنِعۡمَ النَّصِیۡرُ ﴿۴۰﴾

دیا جائے گا۔ اور اگر یہ پھر وہی کریں گے تو خدا کی سنت اگلوں کے معاملے میں گزر چکی ہے۔[۶۸] (ایمان والو)، تم اِن سے برابر جنگ کیے جاؤ، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے[۶۹] اور دین سب اللہ کے لیے ہو جائے[۷۰]۔ سو اگر یہ باز آ جائیں تو جو کچھ کریں گے، اللہ اُسے دیکھ رہا ہے[۷۱]۔ اور اگر منہ موڑیں تو جان رکھو کہ اللہ تمھارا مولیٰ ہے۔ کیا ہی اچھا مولیٰ ہے اور کیا ہی اچھا مددگار۔ ۳۸-۴۰

۶۸؎ یہ اُس سنت کی طرف اشارہ ہے جس کے تحت رسولوں کے مخاطبین اگر اُن کی تکذیب پر جمے رہیں تو لازماً ہلاک کر دیے جاتے ہیں، خواہ وہ قہر الٰہی سے ہلاک ہوں یا اہل ایمان کی تلواروں سے۔

۶۹؎ یہ لفظ یہاں کسی کو ظلم و جبر کے ساتھ اُس کے مذہب سے برگشتہ کرنے یا مذہب پر عمل سے روکنے کی کوشش کے لیے آیا ہے۔ یہی چیز ہے جسے انگریزی زبان میں 'persecution' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۷۰؎ یہ اُس جنگ کی غایت ہے جس کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو دیا گیا تھا۔ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے بعد خدا کا فیصلہ یہی تھا کہ سرزمین حرم میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں پر قریش کے ظلم و جبر کا خاتمہ کر دیا جائے، بلکہ اِس سے آگے بڑھ کر اس سرزمین کو منکرین سے اِس طرح پاک کر دیا جائے کہ یہاں اللہ کے دین، یعنی اسلام کے سوا کوئی اور دین باقی نہ رہ جائے۔* ظلم و جبر کے خلاف قتال کا حکم تو اب بھی موجود ہے، لیکن کسی سرزمین کو منکرین حق سے پاک کرنے یا اُنھیں زیردست بنا کر رکھنے کے لیے قتال اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کا تعلق شریعت سے نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے قانون اتمام حجت سے ہے جو اِس دنیا میں ہمیشہ

* مسلمان اِس کے پابند ہیں کہ سرزمین حرم کی یہ حیثیت قیامت تک اِسی طرح برقرار رکھیں تاکہ توحید کا یہ مرکز باطل کی ہر آلودگی سے پاک رہے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے سے یہ سرزمین اِسی مقصد کے لیے خاص کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ اِس میں نہ غیر اللہ کی عبادت کے لیے کوئی معبد تعمیر کیا جائے اور نہ کسی کافر و مشرک کو مستقل طور پر رہنے کی اجازت دی جائے۔

اُس کے براہ راست حکم اور اُنھی ہستیوں کے ذریعے سے روبہ عمل ہوتا ہے جنھیں وہ رسالت کے منصب پر فائز کرتا ہے۔ اِس قانون کی رو سے اللہ کی حجت جب اِن رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر پوری ہو جاتی ہے تو اِن کے منکرین پر اِسی دنیا میں عذاب آ جاتا ہے۔ یہ عذاب آسمان سے بھی آتا ہے اور بعض حالات میں اہل حق کی تلواروں کے ذریعے سے بھی۔ پھر اِس کے نتیجے میں منکرین لازماً مغلوب ہو جاتے ہیں اور اُن کی سرزمین پر حق کا غلبہ پوری قوت کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد یہی دوسری صورت پیش آئی۔ چنانچہ آپ اور آپ کے صحابہ کو جس طرح فتنے کے خلاف قتال کا حکم دیا گیا، اِسی طرح اِس مقصد کے لیے بھی تلوار اٹھانے کی ہدایت ہوئی۔ یہ خدا کا کام تھا جو انسانوں کے ہاتھ سے انجام پایا۔ اِسے ایک سنت الٰہی کی حیثیت سے دیکھنا چاہیے۔ انسانی اخلاقیات سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۱۴ کے الفاظ 'یُعَذِّبْھُمُ اللّٰہُ بِاَیْدِیْکُمْ' (اللہ تمھارے ہاتھوں سے اُن کو سزا دے گا) میں یہی حقیقت بیان ہوئی ہے۔

اے لہٰذا اُس کے لحاظ سے اِن کا اجر بھی اِنھیں عطا فرمائے گا۔

[باقی]

ساجد حمید

سمندری جانور اللہ کے ذبح کردہ ہیں

عن حذیفة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان الله ذکی لکم صید البحر هذا.

”حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سمندری جانوروں کا تذکیہ اللہ نے تمھارے لیے کر دیا ہوا ہے۔“

متن کے حواشی

یہ روایت سنن البیہقی، رقم ۱۸۷۴۶ سے لی گئی ہے۔ یہ مختلف الفاظ کے ساتھ درج ذیل مقامات پر وارد ہوئی ہے: سنن البیہقی، رقم ۵، ۱۸۷۴۷، ۱۸۷۴۸۔

یہ روایت صرف بیہقی کی تخریج ہے اور یہ نوٹ بھی اس پر لکھا ہے: 'اسناد غیر قوی وقد روی عن ابی بکر الصدیق رضی الله عنه' (اس کی سند کمزور ہے، اور یہ روایت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے)۔ واضح رہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی روایت غیر مرفوع نقل ہوئی ہے۔ البتہ اس کا مضمون قرآن وسنت کے مطابق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔

اس روایت کے الفاظ سے ملتے جلتے الفاظ بیہقی کی روایت، رقم ۱۸۷۴۷ میں یوں آئے ہیں: 'ما فی البحر من

شیء الا قد ذکاہ اللّٰہ لکم‘ (سمندر کی ہر ایک چیز کو اللہ نے تمھارے لیے مذکی کر دیا ہے)۔

بیہقی ہی کی روایت، رقم ۱۸۷۴۷ میں ’ذکا لکم‘ کی جگہ ’ان اللّٰہ ذبح لکم ما فی البحر فکلوہ کلہ فانہ ذکی‘ (بلاشبہ اللہ نے جو کچھ سمندر میں ہے، تمھارے لیے ذبح شدہ قرار دیا ہے۔ اس لیے اس کا سب کچھ کھاؤ، کیونکہ اس کا تذکیہ ہو چکا ہے) کے الفاظ آئے ہیں۔

سنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۱۸۷۴۸ میں مذکورہ بالا الفاظ کی جگہ یہ الفاظ آئے ہیں: ’کل شیء فی البحر مذبوح‘ (سمندر کی ہر چیز ذبح کر دی گئی ہے)۔

محمد وسیم اختر مفتی

امام ابوحنیفہ

[''سیر وسوانح'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

امام ابوحنیفہ کا اصل نام نعمان بن ثابت تھا۔ ۵ رجب ۸۰ ھ (۵ ستمبر ۶۹۹ ء) میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔ان کے دادا زُوطا بن ماہ (یا مرزبان) کابل کے رہنے والے تھے،قبیلۂ بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے لوگوں نے انھیں غلام بنایا پھر آزاد کر دیا اسی لیے تیمی کہلاتے ہیں۔جب انھوں نے اسلام قبول کر لیا تو نعمان کے نام سے موسوم ہوئے۔امام ابوحنیفہ کے والد ثابت نے ایران کے شہر انبار یا ترِمذ کو اپنا مسکن بنایا۔بچپن میں ان کے والد انھیں حضرت علی کی خدمت میں لے گئے۔اس روز عید نوروز (یا مہر جان) تھی،نعمان نے حضرت علی کو فالودے کا تحفہ دیا تو انھوں نے فرمایا، ہمارا ہر دن نوروز (یا مہر جان) ہی ہوتا ہے پھر ثابت اور ان کی ذریت کے لیے خاص دعا فرمائی۔امام ابوحنیفہ پیدا ہوئے تو ان کا نام دادا کے نام پر نعمان رکھا گیا۔ان کی کنیت حقیقی نہیں کیونکہ ان کے کسی بچے کا نام حنیفہ نہ تھا۔اس کنیت کا مطلب ابو ملت حنیفہ یعنی سیدھی اور سچی قوم والا شخص ہے۔

تعلیم وتربیت

امام ابوحنیفہ نے بچپن میں عام دینی تعلیم حاصل کی پھر اپنے والد کے کاروبار کی طرف متوجہ ہو گئے جو ایک مال دار تاجر تھے۔جامع مسجد کے قریب واقع دار عمرو بن حریث میں ان کی اپنی دکان اور کارخانہ تھا جس میں خز (ریشمی کپڑا) بناتے اور فروخت کرتے تھے۔اس وقت ولید بن عبدالملک کی خلافت اور حجاج بن یوسف کی گورنری کا زمانہ تھا۔حجاج

کے مظالم کی وجہ سے افراتفری پائی جاتی تھی لیکن جب ولید کے بھائی سلیمان بن عبدالملک کی حکومت آئی، امن وامان ہوا تو تعلیم کا چرچا ہوا۔ اپنے معمول کے مطابق ایک دن ابوحنیفہ مشہور عالم شَعبی کے پاس سے گزرے۔ انھوں نے بلا کر پوچھا، روز کہاں جاتے ہو؟ بتایا، بازار جانے کے لیے یہاں سے گزرتا ہوں۔ انھوں نے کہا، میں تو چاہتا ہوں کہ تم علما کے پاس آیا جایا کرو۔ نوجوان ابوحنیفہ نے کہا، میں کم ہی ان کے پاس جاتا ہوں۔ شعبی نے نصیحت کی، غفلت نہ کرو، علم کو مطمح نظر بنالو اور علما سے چپک جاؤ، تم مجھے بیدار مغز اور محنتی لگتے ہو۔ شعبی کی بات ان کے دل میں گھر کر گئی، انھوں نے اعلیٰ دینی علوم سیکھنے شروع کیے تاہم، تجارت بھی جاری رکھی۔

امام ابوحنیفہ خود بتاتے ہیں، میں نے بچپن میں قرآن مجید، حدیث رسول اور عربی زبان سیکھی اور بالآخر فقہ میں مزید تعلیم حاصل کرنے کا فیصلہ کیا۔ میں نے دیکھا کہ قرآن مجید کا معلم بچوں کو قرآن یاد کرا دیتا ہے۔ اس کے شاگرد اس سے بڑھ کر یا اس جتنا ہی قرآن کو یاد رکھ لیں، اس کا نام نہیں ہوتا۔ حدیث کا استاد احادیث خوب حفظ کر لیتا ہے اور پڑھا دیتا ہے، جب بوڑھا ہو جاتا ہے تو اس سے نچنت نہیں ہوسکتا کہ حافظہ خراب ہو جانے کی وجہ سے غلط سلط روایات سنانا شروع کر دے اور کذب کا ملزم ٹھہرے۔ نحو کا استاد چند ٹکے کمانے سے آگے نہیں بڑھتا۔ شاعری کا حال یہ ہے کہ مدح کی جائے یا ہجو، رسوائی ہی ہاتھ آتی ہے۔ علم کلام، بحث و مناظرے میں بے دینی کے الزام لگتے ہیں یا مار دیا جاتا ہے۔ ان سب کے برعکس فقہ ہی وہ علم ہے کہ اس کا حامل کم عمر ہو تو بھی لوگ استفسار کرتے ہیں اور فتویٰ مانگتے ہیں۔ اس لیے میں نے فقہ ہی میں خصوصیت حاصل کرنا بہتر سمجھا۔

اساتذہ

امام ابوحنیفہ تابعی تھے، انھوں نے چار صحابۂ کرام کا زمانہ پایا۔ انس بن مالک بصرہ میں، عبداللہ بن ابواوفٰی کوفہ میں، سہل بن سعد ساعدی مدینہ میں اور عامر بن واثلہ مکہ میں مقیم تھے، حضرت انس کئی بار کوفہ آئے اور ابوحنیفہ ان سے ملے تاہم، ان اصحاب رسول میں سے کسی سے بھی تعلیم پانے کا انھیں موقع نہ ملا۔ شعبی، سَلَمہ بن کُہیل، ابواسحاق، سماک بن حرب، اعمش، عطا بن سائب اور علقمہ بن مرثد کوفہ میں مقیم محدثین تھے، امام ابوحنیفہ نے ان سب سے علم حدیث حاصل کیا۔ مکہ میں عطا بن ابورباح حدیث پڑھانے میں شہرت رکھتے تھے، ان کے درس میں شامل رہے۔ انھوں نے عِکرِمہ سے بھی تعلیم حاصل کی۔ پھر مدینہ گئے اور حضرت عبداللہ بن عمر کے صاحب زادگان سلیمان اور سالم سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا سماع کیا۔ وہ امام باقر اور ان کے بیٹے امام جعفر صادق کی خدمت میں بھی

حاضر ہوئے اوران سے فیض حاصل کیا،اوزاعی اورمکحول جیسے بزرگوں سے بھی علم حاصل کیا،قرآن مجید کی قرآت امام عاصم سے سیکھی۔اپنے اساتذہ کے علاوہ امام ابوحنیفہ نے جن روایوں سے حدیث روایت کی،ان کے نام یہ ہیں،جبلہ بن سحیم،حسن بن عبیداللہ،عاصم بن ابوالنجود،نافع،عبدالرحمان بن ہرمز،خالد بن علقمہ،حکم بن عتیبہ،محمد بن علی،علی بن اقمر،زیاد بن علاقہ،سعید بن مسروق،عدی بن ثابت،عطیہ بن سعید،ابوسفیان سعدی،یحییٰ بن سعید،ہشام بن عروہ، شیبان بن عبدالرحمان،طاؤس بن کیسان،عاصم بن کلیب،عبداللہ بن دینار،عطا بن سائب،عمرو بن دینار،قتادہ بن دعامہ،محارب بن دثار،محمد بن علی بن حسین،شہاب زہری،محمد بن منکدر،مقسم،ولید بن سریع،یونس بن عبداللہ اور قابوس بن ابوظبیان۔یحییٰ بن معین کہتے ہیں،ابوحنیفہ ثقہ ہیں،وہی حدیث روایت کرتے ہیں جو انھیں یاد ہوتی ہے۔جامع ترمذی کتاب العلل اورنسائی کی السنن الکبریٰ میں امام ابوحنیفہ سے مروی ایک ایک حدیث موجود ہے۔ابن حجر نے ان سے مروی دو اور روایتوں کا ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ بیان کرتے ہیں،ایک بار میں بصرہ گیا،میرا خیال تھا کہ میں ہر فقہی سوال کا جواب دے سکتا ہوں لیکن وہاں کے لوگوں نے ایسے ایسے سوال پوچھے کہ مجھے جواب نہ بن آیا۔ایک عورت نے مجھ سے کوئی مسئلہ دریافت کیا،مجھے کوئی جواب نہ آیا تو مشہور عالم حماد کے پاس بھیج دیا لیکن خود بڑی شرمندگی محسوس کی کہ میں فقہ کے مسائل سمجھنے میں پیچھے ہوں۔مجھے اندازہ ہوا کہ میں حماد کی راہنمائی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا۔چالیس سال کی عمر میں ان کی شاگردی اختیار کی اوران کے فتاویٰ یاد کیے۔دس سال سے زیادہ ان کے ساتھ وابستہ رہے اوراپنی ذہانت کی وجہ سے تمام طالب علموں سے آگے نکل گئے۔حماد انھیں سب سے آگے اپنے پاس بٹھاتے،ایک بار کسی عزیز کی وفات پر انھیں بصرہ جانا پڑا تو اپنی نشست پر ان کو بٹھا گئے۔دو ماہ تک استاد کی غیر موجودگی میں ابوحنیفہ نے ساٹھ مسائل میں فتویٰ دیا۔حماد واپس آئے تو چالیس فتاویٰ میں ان سے اتفاق کیا،باقی نہ مانے۔ابوحنیفہ کہتے ہیں،اب میں نے فیصلہ کرلیا کہ آخر دم تک ان کے ساتھ رہوں گا۔۱۲۰ھ میں حماد کی وفات کے بعد امام ابوحنیفہ نے ان کی مسند سنبھالی، وہ کوفی مکتب فقہ کے بڑے نمایندہ ہوگئے۔فقہ میں ان کے دوسرے اساتذہ زید بن علی زین العابدین اورامام جعفر صادق ہیں۔ان کا اپنا قول ہے،میں نے چار فقیہ صحابیوں سیدنا عمر،علی،ابن مسعود اورابن عباس کی فقہ الگ الگ ان کے شاگردوں سے سیکھی۔

تدوین فقہ

کوفہ امام ابوحنیفہ کا مسکن تھا،اس شہر میں جو اشاعت اسلام ہوئی اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں

کا اہم حصہ تھا۔ لامحالہ ان کی آرا کا مسلک حنفی پر بھی گہرا اثر ہوا۔ جب حضرت علی کوفہ تشریف لے گئے تو دیکھا کہ کوفہ کی جامع مسجد میں چارسو دواتیں رکھی ہیں اور طالب علم دینی تعلیم حاصل کرنے میں مشغول ہیں۔ ان کی خلافت کے آخری چار سال کوفہ میں گزرے لہٰذا ان کے فیصلوں کا بھی وہاں چرچا رہا۔ مجموعی طور پر کوفہ میں پندرہ سو صحابہ آئے چنانچہ یہ فقہ اور حدیث کی تعلیم کا اہم مرکز بن گیا۔ مکہ میں یہی مقام حضرت عبداللہ بن عباس اور مدینہ میں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت زید بن ثابت کے شاگردوں کو حاصل تھا اس لیے ان کی فقہی آرا ان شہروں میں رواج پا گئیں۔

امام ابوحنیفہ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ کے سمجھنے کے لیے ایک پیمانہ (مقیاس) مقرر کیا، بعض محدثین نے اسے رائے کا نام دیا ہے۔ امام صاحب نے چالیس شاگردوں کی مجلس شوریٰ بنائی جن میں امام ابویوسف اور امام زفر کے علاوہ داؤد طائی، اسد بن عمرو، عافیہ، قاسم بن معن، علی بن مہیر، مسھر، مندل اور حبان جیسے علماء شامل تھے۔ خود انھوں نے اپنے اصول تحقیق اس طرح بیان کیے ہیں، کوئی مسئلہ ہو، سب سے پہلے قرآن مجید سے اخذ کرتا ہوں، وہاں سے راہ نمائی نہ ملے تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رجوع کرتا ہوں، اس سے بھی معلوم نہ ہو سکے تو صحابہ میں سے جس کا بھی قول مل جائے مان لیتا ہوں، اور جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین اور عطا پر آ جائے تو یہ لوگ مجتہد تھے، اس وقت میں بھی انھی کی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔ امام صاحب اجتہاد کر کے بات کی تہ تک پہنچتے اور پھر شاگردوں سے بحث و تمحیص کر کے جس نتیجے تک پہنچتے، اسے لکھوا دیتے۔ یہ ان کی ذاتی رائے نہ ہوتی بلکہ مجموعی فیصلہ ہوتا۔ اگر صرف ان کا خیال ہوتا تو اسے تحریر کرنے سے منع کرتے۔ اس طریقے سے انھوں نے بارہ لاکھ نوے ہزار مسائل طے کیے جن میں سے اڑتیس ہزار عبادات سے متعلق تھے۔ تیس برس تک اس مجلس نے کام کیا اور اس کے فیصلے (فتوے) عوام میں مقبول ہو گئے۔ امام ابوحنیفہ کی فقہی مہارت اور پختگی کو سب نے مانا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں یعنی ان سے راہ نمائی لیے بغیر تفقہ حاصل نہیں کر سکتے۔ فقہ کو ترتیب سے ابواب میں بیان کرنے کی ابتدا ان سے ہوئی۔ بعد میں امام مالک نے اسی طرز پر مُوطّا لکھی۔

امام ابوحنیفہ محض ایک حدیث (خبر واحد) کی وجہ سے روایتی اور مسلّم عقیدہ ترک نہ کرتے تھے۔ دو پشتوں کے بعد امام شافعی کا رسوخ بڑھا تو اخبار آحاد کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اس طرح ان دونوں مسالک میں نزاع پیدا ہو گیا۔ امام ابوحنیفہ نے ان لوگوں پر کڑی تنقید کی جو عام مسلمانوں کو کافر قرار دیتے ہیں یا بےعمل کہہ کر ان کی بےعزتی کرتے ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ (وفات: ۱۴۸ھ) امام ابوحنیفہ کے ہم عصر تھے۔ کوفہ کے قاضی ہونے کی وجہ سے ان کی کئی

فقہی آرا نقل ہوئی ہیں لیکن انھیں فقہی مسلک کا درجہ نہ مل سکا۔

شاگرد

امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر بہت مشہور ہوئے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کو شیخین، امام ابو یوسف اور امام محمد کو صاحبین اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کو طرفین کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔ داؤد طائی، ابومطیع بلخی، اسد بن عمرو اور حسن بن زیاد بھی ان کے اہم شاگرد ہیں۔ ان شاگردوں کے علاوہ حسب ذیل راویوں نے امام ابوحنیفہ سے حدیث روایت کی ہے، ان کے بیٹے حماد، ابراہیم بن طہمان، اسحاق بن یوسف، ایوب بن ہانی، جارود بن یزید، حسن بن فرات، حفص بن عبدالرحمان، زید بن حباب، سعید بن ابوجہم، سعید بن سلام، سلیمان بن عمرو، صلت بن حجاج، ضحاک بن مخلد، عائذ بن حبیب، عباد بن عوام، عبداللہ بن مبارک، حمزہ بن حبیب، ابو یحییٰ حمانی، عیسیٰ بن یونس، وکیع، یزید بن زریع، یزید بن ہارون، اسد بن عمرو، سعد بن سلت، حکام بن یعلی، خارجہ بن مصعب، علی بن مسہر، ابوعبدالرحمان مقری، محمد بن بشر، عبدالرزاق بن ہمام، عبیداللہ بن زبیر، علی بن ظبیان، فضل بن دکین، قیس بن ربیع، محمد بن حسن صنعانی، محمد بن قاسم، محمد بن فضل، مروان بن سالم، معافی بن عمران، مکی بن ابراہیم، یونس بن بکیر، مصعب بن مقدام، یحییٰ بن یمان، نوح بن ابومریم اور ابوعاصم۔

حنفی فقہ کی ترویج

امام ابوحنیفہ کے بیٹے حماد بصرہ کے قاضی مقرر ہوئے جب کہ ان کے پوتے اسماعیل کو رقہ کا قاضی بنایا گیا۔ ہارون رشید کے زمانے میں ان کے فتاویٰ قانون کی شکل میں نافذ ہوئے۔ محمود غزنوی، نورالدین زنگی، سلجوقی، آل تیمور اور چرکسی مسلک حنفی پر عمل پیرا ہوئے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں حنفی فقہ پر مشتمل فتاویٰ عالمگیری کو نافذ کیا گیا۔ ترکی کی خلافت عثمانیہ ساڑھے چھ سو برس حنفی مسلک کے مطابق چلتی رہی۔

تصانیف

(۱) ''الفقہ الاکبر''، عقائد کی کتاب ہے، اس کا پہلا حصہ امام ابوحنیفہ سے منسوب ہے۔ (۲) عثمان بُستی (یا بتی) کے نام خط، امام صاحب کی واحد مستند تحریر ہے۔ (۳) ''العالم و المتعلم''، اصل میں ان کے کسی شاگرد کی

تصنیف ہے جس میں اسلام کے نظم اجتماعی کے متعلق امام ابوحنیفہ کے تصورات بیان کیے گئے ہیں۔(۴) تدوین حدیث کا دور آیا تو امام ابوحنیفہ کے شاگردوں نے ان احادیث کو جمع کرنے کا کام کیا جن سے انھوں نے فقہ مرتب کرنے میں استدلال کیا تھا۔ مسند مرتب کرنے کی ابتدا امام ابویوسف کے بیٹے یوسف نے کی، پھر حسن بن زیاد نے ''المجرد لابی'' حنیفہ ترتیب دی، آخر کار محمد بن محمود خوارزمی نے ایسی پندرہ تحریروں کو جمع کر کے جامع مسانید ابی حنیفہ کا نام دیا۔(۵) ''القصیدة النعمانیه''، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت ہے جو امام صاحب سے منسوب کی جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دیانت

ایک بار امام ابوحنیفہ کے پاس ایسا کپڑا بکنے کو آیا جس میں کوئی عیب تھا۔ وہ جب بھی فروخت کرتے، گاہک کو اس عیب سے باخبر کر دیتے۔ ان کے ساجھی حفص بن عبدالرحمان نے ان کی غیر موجودگی میں اسے بیچا تو عیب بتانا بھول گئے۔ انھیں معلوم ہوا تو حاصل ہونے والی تمام رقم فوراً صدقہ کر دی۔ ایک عورت کپڑا بیچنے کے لیے امام ابوحنیفہ کے پاس آئی اور سو درہم قیمت مانگی۔ انھوں نے فرمایا، یہ کپڑا قیمتی ہے، اس کے دام زیادہ مل سکتے ہیں۔ اس نے دوسو درہم کہے۔ انھوں نے کہا، یہ اس سے بھی زیادہ قیمت والا ہے۔ بڑھاتے بڑھاتے پانسو درہم تک بات پہنچی اور امام صاحب نے کپڑا لے کر پانسو درہم اسے دے دیے۔ انھوں نے عورت کی لاعلمی سے فائدہ اٹھا کر کم دام نہ دیے۔ ایک دفعہ ان کے ملازم نے ان کی غیر موجودگی میں چار سو درہم والا کپڑا ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیا۔ ابوحنیفہ اس پر سخت ناراض ہوئے اور خود گاہک کی تلاش میں چل پڑے۔ پوچھتے پچھاتے کوفہ سے مدینہ جا پہنچے اور بڑے اصرار سے چھ سو درہم واپس کر دیے۔ ایک بڑھیا کپڑا لینے آئی تو کہا، میں غریب ہوں، مجھ سے محض اپنی قیمت خرید لے لیں۔ امام صاحب نے چار درہم مانگے تو وہ حیرت میں پڑ گئی اور کہا، اتنا کم مانگ کر مجھ سے مذاق کیوں کرتے ہیں؟ انھوں نے کہا، میں نے اس طرح کے دو کپڑے لیے تھے۔ پہلا کپڑا بیچ کر راس المال قریباً وصول کر لیا ہے۔ چار درہم ہی کم پڑتے تھے، وہ تم دے دو۔ اسی طرح اپنے ایک دوست کو دس درہم کا کپڑا ایک درہم ہی میں بیچ ڈالا اور کہا، میں اس کی قیمت اسی طرح کا دوسرا کپڑا منافع میں فروخت کر کے حاصل کر چکا ہوں۔ لوگ امام ابوحنیفہ کی دیانت پر بھروسا کرتے۔ اپنی امانتیں ان کے پاس رکھواتے تھے، وفات کے وقت ان کے پاس پانچ کروڑ دینار بطور امانت پڑے تھے۔

تقویٰ اور سخاوت

امام ابوحنیفہ انتہائی عبادت گزار اور زاہد تھے، عام طور پر وضو سے رہتے۔ رات بھر نوافل پڑھتے اور تلاوت کرتے کرتے رونا شروع ہو جاتے۔ ان کا گریہ سن کر ہمسایوں کو شبہ ہوتا کہ شاید انھیں کوئی جسمانی تکلیف ہے۔ خارجہ بن مصعب کہتے ہیں، چار ائمہ نے ایک ہی رکعت میں پورا قرآن تلاوت کیا ہے، عثمان بن عفان، تمیم داری، سعید بن جبیر اور ابوحنیفہ۔ امام ابوحنیفہ کی فقہی رائے پر کوئی اعتراض کرتا تو جواب دیتے، میں فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عاجز ہوں۔ بہت فیاض تھے، سال بھر کی تجارت کے بعد جو نفع ملتا، علما و محدثین کے کھانے پینے اور دوسری ضروریات پر صرف کر ڈالتے، جو بچتا وہ بھی دے ڈالتے۔ ایک ساتھی کو دیکھا کہ پھٹے پرانے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ مجلس منتشر ہونے کے بعد اسے کہا، جائے نماز اٹھا کر اس کے نیچے پڑی رقم اٹھا لو۔ ایک ہزار درہم دیکھ کر اس نے کہا، میں تو مال دار ہوں، اس کی چنداں حاجت نہیں۔ فرمایا، تم نے یہ فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں سن رکھا، اللہ پسند کرتا ہے کہ اس نے اپنے بندے کو جو نعمت دی ہے اس کا اثر بھی اس پر نظر آئے۔

عادات

امام ابوحنیفہ خاموش طبع تھے۔ کوئی ان سے مسئلہ پوچھتا تبھی جواب دیتے۔ اپنے اوپر کنٹرول رکھنے کا ملکہ حاصل تھا۔ ایک دفعہ حسن بصری کے کسی فتوے پر تنقید کی جس پر ایک شخص نے ان کو گالی دے ڈالی لیکن پر سکون رہے اور اپنے موقف کی ٹھنڈے دل سے وضاحت کی۔ امام صاحب ایک مرتبہ فقہ کی تعلیم دے رہے تھے کہ چھت سے سانپ ان کی گود میں آ گرا۔ تمام طالب علم بھاگ گئے لیکن انھوں نے اپنی تقریر جاری رکھی۔

امام ابوحنیفہ بہت ذہین اور حاضر دماغ تھے۔ قرآن و حدیث کے معانی کو گہرائی سے سمجھتے تھے۔ ہمیشہ احکام کی حکمتوں پر ان کی نظر ہوتی۔ اپنی گفتگو سے دوسروں کو خاموش کرا دیتے۔ ان تمام خصلتوں کے باوجود ان کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ جہاں اپنی رائے میں غلطی نظر آتی فوراً ترک کر دیتے۔

سیاسی مسلک

۱۲۱ھ میں زید بن علی زین العابدین نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا تو امام ابوحنیفہ نے اس کی حمایت کی۔ کسی نے پوچھا، آپ خود کیوں پیچھے رہے ہیں۔ بتایا، میرے پاس لوگوں کی امانتیں ہیں، میں نے

ابن ابی لیلیٰ کے سپرد کرنا چاہیں تو وہ نہیں مانے۔ پھر کہا، اگر مجھے علم ہوتا کہ یہ لوگ زید کے دادا حسین کے برعکس ان کا ساتھ نہیں چھوڑیں گے تو میں ضرور نکلتا۔ میں نے دس ہزار درہم بھیج کر ان کے ساتھ مالی تعاون کیا ہے۔

دور ابتلا

امام ابوحنیفہ نے باون برس اموی خلافت اور اٹھارہ برس عباسی دور دیکھا۔ بنو امیہ کے مظالم کی وجہ سے ان سے ناخوش تھے۔ ابن ہبیرہ کوفہ کا گورنر تھا اس نے کئی علما وفقہا کو عہدے دیے اور امام ابوحنیفہ کو بھی بڑے عہدے کی پیشکش کی لیکن انھوں نے انکار کر دیا۔ ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابو ہند نے درخواست کی، ہلاکت میں پڑنے کے بجاے قضا کا عہدہ قبول کر لیں۔ انھوں نے جواب دیا، خلیفہ کسی کو ناحق قتل کرنے کا حکم جاری کرنے کو کہے گا تو میں کیسے مان لوں گا۔ ابن ہبیرہ نے قید کر کے کوڑے برسائے، امام صاحب نے کوئی لچک نہ دکھائی تو ۱۳۰ھ میں چھوڑ دیا۔ وہ مکہ چلے گئے اور چھ سال تک وہیں مقیم رہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے عبداللہ بن عباس کی فقہ پر عبور حاصل کیا۔

خلافت بنو امیہ کے آخری دور میں عراق کے گورنر یزید بن عمرو نے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے امام ابوحنیفہ کو کوفہ کا چیف جسٹس اور بیت المال کا مہتمم بننے کی پیش کی لیکن وہ نہ مانے۔ اس نے ایک سو بیس کوڑوں کی سزا دی، روزانہ ان کو باہر نکالا جاتا لوگوں کا مجمع لگا کر دس کوڑے مارے جاتے۔ یہ عمل بارہ دن جاری رہا، ابوحنیفہ پھر بھی نہ مانے۔ ان کی والدہ نے مشورہ دیا کہ یہ عہدہ قبول کر لو تو انھوں نے کہا، آپ کو اس عہدے کی خرابیوں کا صحیح علم نہیں ہے۔ بنو امیہ کے بعد اقتدار بنو عباس کے پاس آیا تو امام ابوحنیفہ نے انھیں خوش آمدید کیا اور ان کے پہلے خلیفہ سفاح کی بیعت کر لی۔ ان کو توقع تھی کہ یہ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد سے تعلق رکھنے کی وجہ سے گزشتہ مظالم کا ازالہ کریں گے لیکن کچھ عرصہ کے بعد عباسیوں نے بھی ویسے طور طریقے اپنا لیے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور عباسی حکمرانوں کے مابین پھر سے چپقلش شروع ہو گئی۔ عباسی اہل بیت، نفس زکیہ اور ابراہیم کے متعلق ان کے خیالات سے خائف تھے۔ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ پر اثر انداز ہونے اور ان کی شہرت سے فائدہ اٹھانے کے لیے ان کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) بنانا چاہا۔ انھوں نے انکار کیا تو جیل میں ڈال دیا۔ یہ ۱۴۶ھ کا واقعہ ہے۔ اس نے ان کے ننگے جسم پر تیس کوڑے لگوائے۔ خون بہہ کر ایڑیوں پر جم گیا۔ چار سال قید میں رکھنے کے بعد بھی ابوجعفر منصور کا غصہ ٹھنڈا نہ ہوا اور اس نے امام صاحب کو جبراً زہر کھلا دیا۔ جسم میں زہر جانے کا احساس ہوا تو وہ فوراً سجدے میں گر گئے اور اسی حالت میں ان کی وفات ہوئی، تاریخ ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۵۰ھ (۱۴ جون ۷۶۷ء) تھی۔ کچھ مورخین کا خیال

ہے کہ منصور نے آخر میں امام ابو حنیفہ کو جیل سے آزاد کر کے گھر میں پابند کر دیا تھا، تدریس کرنے اور فتویٰ دینے پر پابندی لگا دی تھی۔ اس طرح ان کی وفات گھر میں ہوئی۔ وفات پر پورا شہر امڈ آیا، حسن بن عمارہ نے ایک اور شخص سے مل کر غسل دیا۔ پچاس ہزار لوگوں نے پہلی دفعہ جنازہ پڑھا۔ دفن کرنے کے بعد بھی بیس دن تک غائبانہ جنازہ پڑھا جاتا رہا۔ امام ابو حنیفہ کا مزار بغداد میں مقبرۂ خیزران کے مشرقی جانب ان کے اپنے نام سے موسوم محلّۂ اعظمیہ میں ہے۔

تائید و مخالفت

امام ابو حنیفہ کی مدح اور مخالفت دونوں میں بہت غلو کیا گیا ہے۔ ان کے مقلدین نے یہاں تک کہا کہ ان کی آمد کی بشارت تورات میں دی گئی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو حنیفہ کا نام لے کر فرمایا، وہ سراج امت ہیں۔ ان کے مخالفین نے ان پر ترک سنت، بلا دلیل فتویٰ دینے کا الزام لگانے کے ساتھ گمراہ اور زندیق تک کہہ ڈالا۔ صحیح راے وہی ہے جو ذہبی، ابن حجر اور سیوطی جیسے شوافع نے بیان کی ہے۔ ذیل میں درج کردہ ایک واقعے سے راہ انصاف واضح ہو جاتی ہے۔ مشہور فقیہ اوزاعی نے عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا، یہ کوفہ میں رہنے والا بدعتی ابو حنیفہ کون ہے؟ ابن مبارک نے براہ راست جواب دینے کے بجاے پیچیدہ فقہی مسائل اور ان کے بارے میں فتاویٰ بیان کرنا شروع کر دیے۔ اوزاعی نے پوچھا، یہ فتوے کس نے دیے؟ ابن مبارک نے اب بھی واضح جواب نہ دیا اور کہا، ایک شیخ ہیں جو مجھے عراق میں ملے۔ اوزاعی نے کہا، بڑے صاحب علم معلوم ہوتے ہیں، دوبارہ جا کر ان سے مزید مسائل دریافت کریں۔ اب انھوں نے بتایا، یہ ابو حنیفہ تھے۔ بعد میں اوزاعی کی مکہ میں ابو حنیفہ سے ملاقات ہوئی تو ان کے علم پر ان کا اعتماد اور بڑھ گیا۔

مطالعۂ مزید: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال (مزی)، تذکرۃ الحفاظ (ذہبی)، تہذیب التہذیب (ابن حجر)، ابو حنیفہ (ابو زہرہ)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ: J.Schacht)

ساجد حمید

حدیث عہد بہ عہد

[یہ مصنف کا کوئی باقاعدہ مضمون نہیں ہے، بلکہ یہ ایک لیکچر کا خاکہ (outline) ہے جو شرکا کے مطالبہ پر لکھا گیا۔ اسے استفادۂ عام کے لیے یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔ ادارہ]

مقام نبوت

ایک طرف:

۱۔ دین کا تنہا ماخذ[۱] اس زمین پر اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات والا صفات ہے،

۲۔ یہ صرف انھی کی ہستی ہے کہ جس سے قیامت تک بنی آدم (mankind) کو ان کے پروردگار کی ہدایت میسر ہو سکتی،

۳۔ یہ صرف انھی کا مقام ہے کہ اپنے قول[۲] و فعل[۳] اور تقریر[۴] و تصویب[۵] سے وہ جس چیز کو دین کہہ دیں، وہی اب رہتی دنیا تک دین ہو گا۔

دوسری طرف:

۱۔ ہر مسلمان کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین[۶] کو ماننا ایمان کا لازمی تقاضا ہے۔ لہٰذا

۱۔ only source of divine-religion

۲۔ verbal expression, saying

۳۔ practice or act

۴۔ tacit approvals

۵۔ verbal approvals

۲۔امت کا ہر وہ شخص جس کے سینہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ایمان کی رمق[7] بھی باقی ہے، وہ یہی مانتا ہے، اور اسے یہی ماننا چاہیے کہ دین کے معاملے میں آپ کے ہر حکم کو ماننا مسلمان ہونے کے لیے لازم ہے۔ آج تک اس بات پر کسی مسلمان کو اختلاف نہیں ہوا ہے۔

اختلاف صرف اور صرف اس بات پر ہوا ہے کہ

۱۔ایک فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا قول رسول (saying) واقعی آپ کا فرمان ہے بھی یا نہیں؟ (یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قول کی نسبت[8] کے ثبوت[9] میں اختلاف ہوا ہے)۔

۲۔اگر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ آپ ہی کا فرمان ہے تو پھر اس میں اختلاف ہے کہ وہ ثبوت کس درجے کا ہے؟ (یعنی اس کا ثبوت اتنا قوی ہے کہ وہ یقینی درجے کو پالے[10] یا وہ صرف ظنی درجے[11] کا ہے)۔

۳۔اگر کوئی بات ظنی درجے پر ثابت ہوتی ہے تو اسے دین کا حصہ بنایا جائے یا نہیں؟ یہ بات واضح رہے کہ یقینی درجے پر ثابت ہو کر دین بننے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ظنی الثبوت[12] کا کیا کیا جائے؟ واضح رہے کہ ہمارا موضوع ثبوت مآخذ ہے، یہاں فہم اور اس کا اختلاف زیر بحث نہیں ہے۔ یقیناً امت میں فہم کا اختلاف بھی ہوا ہے، لیکن وہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔

۶۔ commands and sayings

۷۔ mild traces

۸۔ act of attributing a hadith to the Holy Prophet

۹۔ ثبوت کے طریقے: ایک طریقہ تواتر ہے، جس کو پوری امت ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل (transmit) کرتی ہے، اور اس میں منتقل کرنے والوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ خطا، بھول چوک اور وہم کا امکان نہیں رہتا۔ اسے بالاتفاق یقینی مانا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ خبر واحد ہے (اسے حدیث بھی کہا جاتا ہے)، یعنی ایک سے چار، ایک سے دس یا ایک سے ستر تک کی تعداد کا ایک بات کو منتقل کرنا۔ اسے جمہور امت (majority) ظنی مانتی ہے اور اہل ظاہر (a sect) اور اہل حدیث اسے یقینی مانتے ہیں۔ ان طریقوں سے ثابت ہونے والے دین کے مآخذ یوں ہیں:

۱۔تواتر سے ملنے والے = قرآن، سنت متواترہ = ثبوت: یقینی۔

۲۔خبر واحد سے ملنے والی = حدیث = ثبوت: ظنی۔

۱۰۔ having 100 percent certitude

۱۱۔ having a 51 to 99 percent certitude

۱۲۔ a proof of a satisfactory level, but not providing a 100 % certitude

اس اختلاف کی وجہ

اگرکسی بات کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی سطح پر ثابت ہوجاتی ہے تو اس کو دین میں شامل کرنا درست ہے،اس پرسب کا اتفاق ہے۔لیکن جب کوئی بات ظنی ہوتی ہےتو کیااس کودین کا حصہ بنایا جائے[۱۳]؟اختلاف اسی میں ہے۔امت کا اصلاً مسلک[۱۴] یہی ہے کہ ایسانہیں ہونا چاہیے۔چنانچہ کچھ نے اس کا صریح انکار کیااور کچھ نے اسے مانا،مگرمشروط طریقے پر۔ان کے قبول کرنے کے شرائط[۱۵] ودلائل آگے آتے ہیں۔

اس انکار یا قبولیت کے لیےشرائط لگانے کی وجہ یہ تھی کہ جو چیزظن ہے،اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس بات کا امکان پایاجاتا ہے کہ

وہ غلط ہوسکتی ہے،

وہ جھوٹ یاافترا[۱۶] ہوسکتی ہے،

وہ کسی راوی کا وہم ہوسکتی ہے۔

اس لیے اسے دین میں داخل کرنا کسی راوی[۱۷] کی بات کودین میں داخل کرنے کے مترادف[۱۸] ہے۔اگر ایسا کردیا جائےتو امام شاطبی اورامام ابن حزم کے الفاظ میں شریعت معصوم (pure) نہیں رہے گی۔

ساری امت اصولی مسائل میں حدیث کے معاملے میں پچھلی چودہ صدیوں سے انھی نکات میں اختلاف سے نبرد آزما[۱۹] رہی ہے۔آگےہم اسی کی تفصیل کریں گے۔

۱۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابن حزم کی ''الاحکام''اورشاطبی کی ''موافقات''،امام شافعی کی ''الرسالہ''،جصاص کی ''فصول فی الاصول''اورآمدی کی الاحکام۔ابن حزم کی بحث بہت تفصیلی ہے،ان کی کتاب کی جلدا کے صفحہ۲۹۲ سے آگےاسی موضوع پر سیرحاصل گفتگوکی گئی ہے۔خطیب بغدادی کی الکفایہ:ص۴۳۲

۱۴۔ point of view

۱۵۔ مثلاً یہ کہ روایت ثقہ راویوں سے ہو،قرآن وسنت،عقل،فعل الجاری کے خلاف نہ ہو،اوراحکام سے متعلق ہو،عقیدہ وعلم سے متعلق نہ ہووغیرہ۔

۱۶۔ fabrication

۱۷۔ reporter of a hadith

۱۸۔ equal

۱۹۔ to be in contest

عہد[20] صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ رضی اللہ عنہم کا عہد دو حصوں میں منقسم[21] ہے:

۱۔عہد نبوی میں،

۲۔عہد نبوی کے بعد۔

۱۔عہد نبوی میں

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں (یعنی آپ کی زندگی میں) دین کے معاملے میں جو کچھ آپ فرماتے، سب کے لیے واجب الاطاعت تھا، اس کا انکار نبوت کا انکار بن سکتا تھا، صحابہ رضی اللہ عنہم صرف یہ فرق کرتے تھے کہ آیا یہ بات آپ ذاتی حیثیت[22] میں کہہ رہے ہیں یا رسول کی حیثیت سے؟[23] اس لیے وہ پوچھ لیتے تھے کہ آیا یہ آپ اللہ کی طرف سے کہہ رہے ہیں یا اپنی طرف سے۔

اس دور میں قرآن، سنت اور حدیث سب کچھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سننے کی وجہ سے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں تھی، اگر کسی کو شک یا confusion بھی ہوتا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مل کر دوبارہ پوچھ سکتا تھا۔

۲۔عہد نبوی کے بعد

آپ کے دنیا سے رخصت ہونے کے بعد معاملہ یوں نہیں رہا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر سنائی گئی ہر بات کو ایسے ہی نہیں مانا گیا، بلکہ صحابہ کرام نے آپس میں ایک دوسرے سے سننے کے باوجود بھی تحقیق و تدقیق کی ضرورت محسوس کی۔ اس کے لیے درج ذیل طریقے صحابہ کرام میں نظر آتے ہیں۔

۱۔ گواہی لے کر یہ جاننا کہ واقعی آپ نے ایسا فرمایا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تین دفعہ دروازہ کھٹکھٹانے پر حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے کہا کہ دوسرا گواہ لے کر آؤ۔[24] (تحقیق کا یہ طریقہ بعد میں روایت[25] کہلایا، اور علم

۲۰۔ era, time period

۲۱۔ divided

۲۲۔ as a mere a human, not as a prophet

۲۳۔ as a prophet

۲۴۔ بخاری، رقم ۶۲۴۵ غالباً اسی سے بعد میں امام شافعی نے ''الرسالہ'' میں قبول روایت میں دو گواہوں سے ثابت ہونے

رجال[26] کا عظیم علم وجود میں آیا)۔

۲۔ قرآن پر پیش کرنا، مثلاً میت کو رونے والوں کے رونے سے عذاب ہونا[27] کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قرآن[28] کی روشنی میں رد کرنا، (یہ طریقہ بعد میں درایت[29] کہلایا)۔

والے حکم پر عمل کا استدلال اختیار کیا۔

۲۵۔ rules of authentic narration

۲۶۔ A Muslim discipline regarding the judgment of a hadith-narrator, whether he qualifies to be considered a reliable/trustworthy reporter or not

۲۷۔ بخاری، رقم ۱۲۸۸۔

۲۸۔ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرَی (الانعام ۶: ۱۶۴) کی روشنی میں، یعنی کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

۲۹۔ قرآن، سنت متواترہ، مسلمات عقل اور ثابت شدہ حقائق جو تواتر یا مشاہدے سے ثابت ہوں، کی روشنی میں خبر واحد کے مندرجات کو رد و قبول کے امتحان سے گزارنا۔ اصول الفقہ کو بھی علم درایت کہا جاتا ہے۔ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ''الکفایہ'' میں ان اصولوں کو یوں بیان کیا ہے:

خبر الواحد لا يقبل فی شیء من أبواب الدين المأخوذ علی المكلفين العلم بها والقطع عليها والعلة فی ذلك أنه: إذا لم يعلم ان الخبر قول رسول الله صلی الله عليه و سلم كان أبعد من العلم بمضمونه فأما ما عدا ذلك من الاحكام التی لم يوجب علينا العلم بان النبی صلی الله عليه و سلم قررها وأخبر عن الله عز و جل بها فان خبر الواحد فيها مقبول والعمل به واجب ... ولا يقبل خبر الواحد فی منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة والفعل الجاری مجری السنة كل دليل مقطوع به (۴۳۲)

''خبر واحد دین کے ان موضوعات میں قبول نہیں کی جائے گی جن میں امت کو یقینی علم اور قطعیت کا مکلّف کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز میں یہ بات ہی قطعی نہ ہو کہ یہ خبر قول رسول ہے تو وہ اپنے مضمون میں تو اور بھی اس مقام سے بعید تر ہے کہ اسے علم قرار دیا جائے۔ چنانچہ دین کے ان موضوعات کے سوا جو چیزیں احکام سے متعلق ہیں، جن میں علم کا وجوب نہیں ہے، اور وہ آپ ہی نے مقرر کی ہوں، اور اللہ ہی کی طرف سے ہمیں آگاہ کیا ہو، ان موضوعات میں خبر واحد قبول کی جائے گی، اور اس پر عمل کیا جائے گا۔ ... خبر واحد اس وقت بھی قبول نہیں کی جائے گی، جب وہ عقل کے فیصلے کے منافی ہو، قرآن کے محکم فیصلے کے منافی ہو، اور معلوم و معروف سنت کے منافی ہو یا اس عمل کے منافی ہو جو سنت ہی کی طرح جاری و ساری ہو، گویا جو کسی بھی قطعی دلیل کے منافی ہو (قبول نہیں کی جائے گی)۔''

۳۔سنت جاریہ یا معلوم ومعروف متفق علیہ چیزوں پر پیش کر کے رد وقبول کرنا۔مثلاً چولہے پر پکی چیز سے وضو کا ٹوٹنا[۳۰] کو حضرت عروہ کے بقول سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس اصول پر رد کر دیا کہ آپ کا ایک عمومی عمل جس پر سب لوگ عمل کرتے ہیں اور پانی گرم کر کے وضو کرتے ہیں، اس کی رو سے یہ روایت کمزور ہے لہٰذا انھوں نے ماننے سے انکار کر دیا، (یہ طریقہ بھی درایت کہلایا)۔

۴۔عقل پر پیش کرنا۔ جب سیدہ کے سامنے یہ روایت پیش کی گئی کہ عورتوں اور کتوں کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے تو سیدہ نے کہا کہ تم نے ہمیں ان جانوروں جیسا بنا دیا[۳۱]، (یہ طریقہ بھی درایت کہلایا)۔

خلفاے راشدین اور حفاظت حدیث

۱۔اخبار آحاد (حدیث) کو عہد نبوی ہی کی طرح دور خلفاے راشدین میں بھی محفوظ کرنے کی کوئی خاطر خواہ کوشش نظر نہیں آتی، حالاں کہ اگر حفاظت دین کا انحصار اس پر تھا تو ایسا ضرور ہونا چاہیے تھا، بلکہ بعض مواقع پر جمع کردہ مواد کو ضائع کرنے کا حکم دیا گیا[۳۲]۔

۲۔البتہ خلفاے راشدین کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کیے گئے فیصلوں (قضا) کی تلاش رہتی تھی۔ ایسا چند مقدمات میں ہوا ہے۔

۳۔مقدمات ہی کے معاملے میں[۳۳] یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ وہ مقدمات کے فیصلوں کے لیے چار چیزوں کو

۳۰؎ مسلم، رقم ۳۵۳۔

۳۱؎ بخاری، رقم ۵۱۱ واضح رہے کہ اس حدیث میں دونوں استدلال اختیار کیے گئے ہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمومی عمل سے اور عقل سے۔ جب انھوں نے یہ کہا کہ تم نے ہمیں کتوں کی طرح بنا دیا ہے، تو یہ عقلی استدلال ہے۔ روایت کے الفاظ یوں ہیں: عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهُ ذُكِرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلٰوةَ، فَقَالُوا: يَقْطَعُهَا الكَلْبُ وَالحِمَارُ وَالمَرْأَةُ، قَالَتْ :لَقَدْ جَعَلْتُمُونَا كِلاَبًا، لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَإِنِّي لَبَيْنَهُ وَبَيْنَ القِبْلَةِ، وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ عَلَى السَّرِيرِ، فَتَكُونُ لِيَ الحَاجَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَسْتَقْبِلَهُ، فَأَنْسَلُّ انْسِلاَلًا وَعَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ نَحْوَهُ۔

۳۲؎ تاریخ تشریع الاسلامی، ص ۴۵۔

۳۳؎ اس لیے کہ یہ اقوال حکمران صحابہ کے ہیں، اور انھوں نے یہ باتیں اپنے اپنے زمانے کے قاضیوں (judges) کو کہی تھیں۔ دینی احکام کے بارے میں مجھے صحابہ کی طرف سے ایسی کوئی بات نہیں ملی کہ دین کی تلاش کے لیے بھی یہی بات کہتے

اہمیت دیتے:

۱۔قرآن میں دیکھا جائے،اس میں نہ ملے تو

ب۔نبی اکرم کے عمل وقول میں دیکھا جائے،اس میں نہ ملے تو

ج۔پہلے سے طے شدہ امور میں دیکھا جائے،اس میں نہ ملے تو

د۔خود قیاس[۳۴] کے اصول پر غور کیا جائے۔[۳۵]

عہد مابعد الصحابہ

ائمۂ فقہ

ثبوت کے اعتبار سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے والی چیزوں کو دو حصوں میں بانٹا گیا:

ا۔تواتر سے ملنے والی (قرآن اور سنت)،اس کو یقینی مانا گیا،اسے علم قرار دیا گیا۔

۲۔خبر واحد سے ملنے والی (حدیث)،اس کو بالاتفاق ظنی مانا گیا،اسے علم نہیں، بلکہ خبر قرار دیا گیا۔[۳۶]

قرآن مجید،اور سنت متواترہ سے (یعنی تواتر سے) ملنے والے دین کو لازماً مانا جائے گا،اس کا منکر کافر ہوگا۔

خبر واحد سے ملنے والے دین کو ماننا لازم نہیں،دلیل کی بنا پر انکار جائز ہے۔اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

دین یقینی ہے،اس میں ظن کو داخل نہیں کیا جائے گا۔اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر انکار حدیث کا پہلا الزام لگا۔[۳۷]

یہ نظریات اہل ظاہر اور محدثین کے سوا اس وقت کی امت کے بڑے حصے (main-stream) کے تھے۔

ہوں جو فیصلوں کے لیے اوپر کہی گئی ہے۔

۳۴۔ Analogy: a juristic instrument to derive law on the bases of cause, like wine is prohibited due to intoxication; so every intoxicant is prohibited

۳۵۔ یہ باتیں الفاظ کے اختلاف کے ساتھ حضرت ابو بکر کے سوا باقی چاروں حکمران صحابہ (حضرت عمر،عثمان،علی اور معاویہ رضی اللہ عنہم) سے ملتی ہیں۔حضرت معاذ کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ہی ایک مکالمہ ریکارڈ پر ہے۔

۳۶۔ خبر اور علم میں فرق ہے۔علم یقینی اور غلطی سے پاک ہے،جبکہ خبر کے سچا اور جھوٹا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

۳۷۔ کیونکہ وہ مجمع علیہ چیز (سنت متواترہ) سے مخالفت پر حدیث کو رد کرتے تھے،حدیث کو صرف سند کی وجہ سے قبول نہیں کرتے تھے، بلکہ اپنی مجتہدانہ رائے کی بنا پر قبول کرتے تھے۔دیکھیے: التمہید ۱۴/ ۱۳۔

امام شافعی (ولادت 135ھ)

امام شافعی رحمہ اللہ نے فقہا کے اس فکر کے دھارے کہ ظن کو دین میں شامل نہیں کیا جائے، کو تبدیل کیا[۳۸]۔ ان کے زمانے تک جمع حدیث کا کام شروع ہو کر تیزی سے آگے بڑھ رہا تھا، اور سند کے اصولوں[۳۹] کا کام اپنے ابتدائی مراحل میں تھا۔

امام شافعی نے یہ نظریہ دیا کہ علم کے دو درجے ہیں: ایک یقینی دوسرا ظنی[۴۰] (یہاں تک وہ اپنے سے پہلے علما سے متفق ہیں)۔ لیکن انھوں نے ظن کو دین میں عملی معاملات میں شامل کیا[۴۱]۔

بہت سے دلائل میں سے ان کی حتمی دلیل یہ ہے کہ حدود کے معاملے میں دو گواہوں کی گواہی کے اصول پر ہم ظنی بات پر عمل کرتے ہیں، انھوں نے مثال دی کہ قاضی ایک قاتل کو صرف دو گواہوں کی گواہی پر سزاے موت دے دیتا ہے، اور یہ ثبوت ظنی درجے کا ہے۔ اگر قاضی سے پوچھیں کہ یہ قاتل واقعی (یعنی یقینی معنی میں) قاتل ہے؟ تو قاضی انکار کرے گا، وہ کہے گا کہ یہ ظاہری معنی[۴۲] میں ہے، جبکہ یہ اللہ و رسول ہی کا حکم ہے کہ دو گواہوں کی گواہی پر حدود نافذ کیے جائیں۔ اس لیے یہ بات مانی جائے کہ دو گواہوں کی گواہی پر حدیث کی بات پر بھی ہم عمل کریں، مگر عقیدہ نہیں بنائیں۔ جیسے ہم قتل اور اس پر دو گواہوں کی صورت میں کرتے ہیں۔

امام شافعی کے بعد

اگلی تمام صدیوں میں امام شافعی ہی کا نقطۂ نظر حکومت کرتا رہا ہے۔ احناف[۴۳]، مالکیہ[۴۴] اور شوافع[۴۵]، سب یہ مانتے ہیں

۳۸؎ امام شافعی نے ''الرسالہ'' کے صفحہ ۴۵۵ پر ان علما کے نام گنوائے ہیں جو ان سے پہلے یا ان کے زمانے کے ہیں اور خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں۔ امام شافعی نے اسے ناقابل تردید استدلال دیا ہے جس کی وجہ سے انھیں اس باب میں اولیت حاصل ہے۔

۳۹۔ A set of principles that deals with the status of chain of reporters

۴۰؎ الرسالہ ۳۵۷-۳۵۹۔ ان کی اپنی اصطلاحات یقینی کے لیے: 'احاطة الظاهر و الباطن'، اور ظنی کے لیے: 'احاطة الظاهر' کی ہیں۔

۴۱؎ الرسالہ ۳۵۹، ۴۶۱۔ امام صاحب نے صفحہ ۳۴ سے 'البيان الخامس' میں اجتہاد سے ثابت ہونے والے امور کو، جن میں اجماع اور قیاس شامل ہیں، ان کو بھی واجب العمل قرار دیا ہے۔ خاص طور سے دیکھیے: صفحہ ۳۹۔

۴۲۔ apparently

۴۳۔ followers of Imam Abu Hanifah (raa)

کہ خبر واحد پر عمل کیا جائے گا، اور محض اس کی بنیاد پر عقیدہ نہیں بنایا جائے گا۔

امام ابن حزم (۱۰۶۴ء) یا اہل ظاہر

ابن داؤد ظاہری کے اصولوں کی روشنی میں ابن حزم نے یہ نظریہ دیا کہ دین کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ نے لی ہے، اس لیے وہ یقیناً محفوظ ہے۔ لہٰذا ثقہ راویوں کے ذریعے سے ملنے والی حدیثیں، معجزانہ طور پر حفاظت الٰہی سے ہم تک پہنچی ہیں، لہٰذا وہ یقینی ہیں۔

استدلال[۴۶]

ابن حزم کے استدلال کے دو حصے ہیں:

۱۔ ان کے نزدیک شریعت معصوم ہے، یعنی خطا، تبدیلی اور ضائع ہونے سے پاک ہے۔ ان کے نزدیک دین صرف اور صرف قطعی ہونا چاہیے، وگرنہ اس کی حجت[۴۷] باقی نہیں رہے گی۔

۲۔ اور ظن کو دین میں داخل کرنا حرام ہے۔

اب اس بات کا لازمی نقاضا ہے کہ سارے کا سارا دین قطعی اور یقینی ہونا چاہیے، لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ قرآن اور سنت متواترہ یقینی ہیں، لیکن خبر واحد ظنی ہے۔

امام ابن حزم خبر واحد کو بھی یقینی بنانا چاہتے ہیں، وگرنہ ان کے اصول کے مطابق دین کی حجت باقی نہیں رہی گی، یا یہ ماننا پڑے گا کہ دین ضائع ہو گیا، اور ابن حزم اسے ماننے کو تیار نہیں ہیں۔

لہٰذا انھوں نے یہ کہا کہ اگر میں تم لوگوں کو ایک ایسی دلیل بتا دوں جو ظنی کو یقینی بناتی ہے تو تمھیں اسے یقینی ماننا پڑے گا۔

وہ کہتے ہیں کہ واقعۂ افک میں ایک طرف منافقین کا الزام تھا، اور دوسری طرف سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی اپنی ذات کے حق میں گواہی تھی کہ میں پاک دامن ہوں، یہ دونوں باتیں ظنی تھیں۔ جب قرآن مجید میں براءت[۴۸] نازل

۴۴۔ followers of Imam Malik (raa)

۴۵۔ followers of Imam Shafi`e (raa)

۴۶۔ argumentation

۴۷۔ authoritative position

۴۸۔ innocence, guiltlessness

ہوئی کہ آپ پاک دامن ہیں اور منافقین جھوٹ بول رہے ہیں تو اس سے سیدہ عائشہ کی بات یقینی ہوگئی، اور منافقین کی بات یقیناً باطل قرار پائی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ظنی بات کی تصدیق اگر یقینی ذرائع سے ہو جائے تو اس سے وہ ظنی بات یقینی ہو جاتی ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ اب میں آپ کو حدیث کے بارے میں قرآن کی ایسی ہی بات بتاتا ہوں، جیسی سیدہ کی براءت، جس سے یہ ظنی روایتیں یقینی ہو جائیں گی۔ ان کی یہ بات دو نکات پر مشتمل ہے:

پہلا نکتہ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ. (الحجر ۱۵:۹)

''بے شک یہ (الذکر) نصیحت ہمیں نے اتاری ہے اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے 'اَلذِّکۡر' کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے۔ تمام اہل لغت اس بات پر متفق ہیں کہ 'اَلذِّکۡر' سے مراد وحی[۴۹] ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ اس لیے تمام وحی کی حفاظت ہونی چاہیے۔

دوسرا نکتہ

پھر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡہَوٰی. اِنۡ ہُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی. (النجم ۵۳:۳-۴)

''اور آپ خواہش نفس سے منہ سے بات نہیں نکالتے، یہ تو وحی ہے جو ان پر کی جاتی ہے۔''

یعنی آپ کی ہر بات وحی ہے۔ اور آپ کی یہ ذمہ داری تھی:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡہِمۡ وَلَعَلَّہُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ. (النحل ۱۶:۴۴)

''اور ہم نے تم پر بھی یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو (ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر واضح کر دو اور اس لیے کہ وہ غور وفکر کریں۔''

یعنی یہ کہ آپ لوگوں کے لیے تبین (وضاحت) کریں جو کچھ ان کی طرف نازل ہوا ہے۔

ان دونوں آیات سے واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین دین کی تبیین ہیں، اور ان کی تمام باتیں وحی ہیں۔

لہٰذا ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام فرامین بھی وحی ہیں،

۴۹۔ revelation

جب وہ وحی ہیں تو اس کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ نے لی ہے، جس کی ذمہ داری اللہ نے لی ہو، اس کی حفاظت میں نقص کیسے رہ سکتا ہے، لہٰذا ثقہ راویوں سے آنے والی ہر حدیث ویسے ہی محفوظ ہے، جیسے قرآن۔

لہٰذا ہر صحیح حدیث پر عمل بھی کیا جائے گا اور اس سے عقیدہ بھی بنایا جائے گا۔

امام شاطبی

امام شاطبی ایک اور راہ نکالتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سنت قرآن پر مبنی اور اس کے گرد گھومتی ہے، لہٰذا اسے قرآن کا سہارا حاصل ہے۔ ان کے نزدیک بھی شریعت معصوم ہے، یعنی خطا، تبدیلی اور ضائع ہونے سے پاک ہے۔[50] یعنی سنت کو قرآن مجید کی قطعیت کا سہارا حاصل ہے۔

سرسید احمد خان

وقار نبوت اور وقار اسلام پر حرف لانے والی تمام روایات کو، اگر ان کی تاویل بھی ناممکن ہو تو قبول نہیں کیا جائے گا (مقالات سرسید[51])، لیکن ان کے کام کے نتیجے میں:

بعض لوگوں نے سرے سے ہی حدیث وسنت کا انکار کر دیا۔ چنانچہ اہل قرآن نامی مسلک وجود میں آیا، جو صرف قرآن ہی کو ماخذ دین مانتا ہے۔

بعض لوگ ایسے پیدا ہوئے کہ انھوں نے اہل ظاہر کا مسلک اختیار کر لیا۔

مدرسۂ فراہی

مدرسۂ فراہی حدیث کی وہی حجت مانتا ہے جو امام شافعی سے اب تک جمہور امت میں چلی آ رہی ہے، انھی کی طرح یہ لوگ سنت متواترہ اور خبر آحاد کو حجت کے اعتبار سے مختلف مانتے ہیں۔ سنت متواترہ قرآن ہی کی طرح ثابت اور یقینی ہے، اس کا انکار کفر ہے، جبکہ حدیث کی حجیت ظاہری اور ظنی ہے۔ یہ وہی مسلک ہے جو بالاتفاق (اہل ظاہر

۵۰؎ دیکھیے: الموافقات ۲/۵۸۔

۵۱؎ سرسید کے ہاں اس بحث کا اصل محرک انگریز کے حملے کے مقابلے اسلام کا دفاع ہے۔ اپنے اس دفاعی کام سے پہلے، ان کے علمی ترکے میں وہ تحریریں موجود ہیں جس میں وہ قبولیت حدیث کے باب میں شاہ ولی اللّٰہی مسلک کے قریب دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی جھلک بعد کی تحریروں میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

اور موجودہ اہل حدیث کے سوا) ساری امت کا متفقہ مسلک ہے، مدرسہ فراہی صرف اس بات میں مختلف ہے کہ خبر واحد (حدیث) کی قبولیت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا مضمون قرآن اور سنت متواترہ کا سہارا پائے[۵۲]۔ اس کے بغیر اسے دین کا حصہ نہیں بنایا جا سکتا، اس لیے کہ ان کے سہارے کے بغیر خبر میں آیا ہوا علم ظن ہے، جسے دین بنانا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو چیز ظن ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ

وہ غلط ہو سکتی ہے،

وہ جھوٹ یا افترا ہو سکتی ہے،

وہ کسی راوی کا وہم ہو سکتی ہے۔

اس لیے اسے دین میں داخل کرنا کسی راوی کی بات کو دین میں داخل کرنے کے مترادف ہے۔

استاذ گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی اس موقف کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''سنت یہی ہے اور اِس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اِس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اِسی طرح اُن کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا اِس کے بارے میں اب کسی بحث و نزاع کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔

دین لاریب، اِنھی دو صورتوں میں ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے، نہ اُسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کے اخبارِ آحاد جنھیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے، اِن کے بارے میں یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ اِن کی تبلیغ و حفاظت کے لیے آپ نے کبھی کوئی اہتمام نہیں کیا، بلکہ سننے اور دیکھنے والوں کے لیے چھوڑ دیا ہے کہ چاہیں تو اِنھیں آگے پہنچائیں اور چاہیں تو نہ پہنچائیں، اِس لیے دین میں اِن سے کسی عقیدہ و عمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں اِن میں آتی ہیں، وہ درحقیقت، قرآن و سنت میں محصور اِسی دین کی تفہیم و تبیین اور اِس پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہیں۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے۔ چنانچہ دین کی حیثیت سے اِس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اُسے قبول کیا جا سکتا ہے۔

اِس دائرے کے اندر، البتہ اس کی حجت ہر اُس شخص پر قائم ہو جاتی ہے جو اِس کی صحت پر مطمئن ہو جانے کے بعد

۵۲؎ یعنی وہ اپنے مضمون کے اعتبار سے قرآن و سنت کی تفہیم و تبیین ہو یا ان پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ قرار پاتی ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل یا تقریر وتصویب کی حیثیت سے اسے قبول کر لیتا ہے۔ اِس سے انحراف پھر اُس کے لیے جائز نہیں رہتا، بلکہ ضروری ہو جاتا ہے کہ آپ کا کوئی حکم یا فیصلہ اگر اِس میں بیان کیا گیا ہے تو اُس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے۔'' (میزان ۱۵)

محمد عمار خان ناصر

خروج ــــــ کلاسیکل اور معاصر موقف کا تجزیہ

فکر اقبال کے تناظر میں

[اقبال اکادمی لاہور اور یونیورسٹی آف گجرات کے زیر انتظام ۱۵/ نومبر ۲۰۱۱ء کو
''ریاست وحکومت: اقبال اور عصری مسائل'' کے عنوان پر منعقدہ سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

ریاست وحکومت سے متعلق عصری مسائل پر غور کرتے ہوئے فکر اقبال کے تناظر میں ''خروج'' کے موضوع کو زیر بحث لانا بظاہر عجیب دکھائی دیتا ہے، اس لیے کہ ''خروج'' کی بحث بنیادی طور پر ایک فروعی اور اطلاقی فقہی بحث ہے جبکہ اس نوعیت کی بحثیں عام طور پر اقبال کے غور وفکر کے موضوعات میں داخل نہیں، تاہم ذرا گہرائی سے موضوع کا جائزہ لیا جائے تو اس بحث کے ضمن میں فکر اقبال کی relevance اور اہمیت بہت نمایاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔

فقہ اسلامی میں 'خروج' کی اصطلاح اس مفہوم کے لیے بولی جاتی ہے کہ مسلمانوں کی ریاست میں بسنے والا کوئی گروہ اپنے کسی مذہبی تصور کی بنیاد پر، جس میں وہ اپنے آپ کو برحق اور اپنے مخالفین کو باطل پر سمجھتا ہو، یا حکمرانوں کے واقعی ظلم وجبر یا فسق وفجور کے تناظر میں مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے خلاف ہتھیار اٹھالے اور طاقت کے زور پر نظام حکومت کو تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ اس بنیادی نکتے کے لحاظ سے 'خروج' کے مفہوم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا اور دور جدید میں ریاستی نظم کے خلاف مسلح جدوجہد کرنے والوں پر یہ اصطلاح اسی طرح قابل انطباق ہے جس طرح دور قدیم میں تھی، تاہم فکری پس منظر اور عملی محرکات اور اسباب کے اعتبار سے دور قدیم کے 'خروج' اور دور جدید کے 'خروج' میں بعض بنیادی نوعیت کے فرق پائے جاتے ہیں جن کا درست فہم حاصل کیے بغیر اس بحث کی تنقیح

نہیں کی جا سکتی۔

کلاسیکی دور میں ’خروج‘ کی بحث اسلامی ریاست کے داخلی دائرے میں علم سیاسیات کے اس سوال کا جواب دینے تک محدود تھی کہ اگر حکمران اپنی ان ذمہ داریوں سے گریز کی روش اختیار کر لیں جن کی ادائیگی کے لیے انھیں اس منصب پر فائز کیا گیا ہے تو کیا ان کا حق حاکمیت برقرار رہتا ہے یا نہیں اور اگر نہیں تو پھر انھیں ان کے منصب سے معزول کرنے کا طریقہ کیا ہونا چاہیے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں اس اصول کا ذکر تو بہت وضاحت سے ملتا ہے کہ عوام پر حکمرانی کا حق اسی طبقے اور انھی لوگوں کو حاصل ہے جنھیں لوگوں کا اعتماد حاصل ہو اور وہ انھیں اپنے اوپر حکمران دیکھنا چاہتے ہوں، چنانچہ آپ نے اپنے بعد جزیرۂ عرب میں قائم ہونے والی ریاست میں حکمرانی کے حق کو اسی بنیاد پر قریش کے لیے مخصوص قرار دیا کہ اہل عرب اس وقت کے مخصوص تمدنی اور تاریخی پس منظر کے لحاظ سے اس منصب پر انھی کو فائز دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے علاوہ کسی اور گروہ کی قیادت وسیادت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ تاہم، اسلامی سیاست کے اس بنیادی اصول کی وضاحت سے آگے بڑھ کر، شرعی نصوص میں حکمرانوں کے طریق انتخاب اور خاص طور پر انھیں ان کے منصب سے معزول کرنے کے ضمن میں کوئی متعین راہ نمائی نہیں ملتی۔

منصب اقتدار پر فائز ہونے کے بعد کسی صاحب منصب کو اس کی زندگی میں معزول کرنے کی ظاہری صورتیں تین ہی ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ حکمران کے عزل ونصب کے لیے اس سے بالاتر کوئی اتھارٹی ہو جس کا فیصلہ اس پر قانوناً نافذ العمل ہو۔ مسیحیت میں یہ اختیار خدا کی براہ راست نمائندگی کے تصور کے تحت پوپ کو حاصل تھا، لیکن اسلام میں نہ صرف یہ کہ ایسا کوئی ادارہ تجویز نہیں کیا گیا، بلکہ اس تصور کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ حکمران از خود اقتدار سے دست بردار ہونے کے لیے تیار ہو جائے جو ظاہر ہے کہ ایک نادر الوقوع صورت ہے۔ تیسرے یہ کہ خود رعایا کو اپنے حکمرانوں کو معزول کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ اسلام کے مزاج اور اس کے تعلیم کردہ سیاسی تصورات سے ہم آہنگی رکھنے والی صورت یہی تھی، تاہم، عوام کے اپنے اس اختیار کو پرامن انداز میں موثر طور پر بروے کار لانے کے لیے ریاستی قوت کے بالمقابل جن اجتماعی اداروں کی ضرورت تھی، وہ اس وقت کے حالات میں دستیاب نہیں تھے اور چونکہ تمدنی اور تہذیبی احوال میں کوئی جوہری تبدیلی چند دنوں یا سالوں میں پیدا نہیں کی جا سکتی، اس لیے مستقبل قریب میں بھی اس کی بظاہر کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی تھی۔ اس تناظر میں راہ راست سے ہٹ جانے والے حکمرانوں کی معزولی کا طریقہ جو عملی طور پر موثر اور نتیجہ خیز ہو سکتا ہو، یہی بچتا تھا کہ لوگ ہاتھ میں تلوار لے کر حکمرانوں کے مقابلے میں اٹھ کھڑے ہوں اور بزور قوت انھیں ان کے منصب سے معزول کرنے کی کوشش کریں۔ اس طریقے کو اختیار

کرنے کے نتیجے میں مسلمانوں کے معاشرے میں خون خرابے اور فساد کی جس صورت حال کا رونما ہونا یقینی تھا، اس کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت نہیں دی اور 'کم تر برائی' (lesser evil) کے اصول پر اس کی جگہ حکمرانوں کے بگاڑ کو گوارا کرنے کو قابل ترجیح قرار دیا۔ آپ نے اپنے متعدد ارشادات میں اس صورت حال کو موضوع بحث بنایا اور یہ واضح فرمایا کہ اگر مسلمانوں کے حکمران اصولی طور پر اسلام کے ساتھ وابستگی کا اظہار کریں لیکن اپنے طرز عمل، فیصلوں اور پالیسیوں میں دین کی تعلیمات سے انحراف کا طریقہ اختیار کریں تو ان کی اطاعت سے دست کش ہونا جائز نہیں، البتہ حق بات کسی خوف کے بغیر ہر حال میں کہی جائے اور اگر کسی شخص کو کوئی غیر شرعی امر بجا لانے کا حکم دیا جائے تو اسے چاہیے کہ وہ صرف معروف میں حکمرانوں کی اطاعت کرے جبکہ معصیت میں ان کی اطاعت سے انکار کر دے۔ اس سے آگے حکمرانوں کے دائرۂ اختیار میں مداخلت کرنے یا ان کے خلاف مسلح جدوجہد کرنے کی آپ نے سخت حوصلہ شکنی کی اور فرمایا کہ تم پر ایسے بدترین حکمران مسلط ہو جائیں جن سے تم شدید نفرت کرتے ہو اور ان پر لعنت بھیجتے ہو، تب بھی ان کی بدعملی سے نفرت کرنا، لیکن ان کی اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچنا۔

اس کے باوجود اسلامی تاریخ کے صدر اول میں بعض نہایت نمایاں مذہبی شخصیات کی طرف سے نظم اجتماعی کی اطاعت قبول نہ کرنے یا اس کے خلاف خروج کرنے یا ایسا کرنے والوں کی تائید کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس ضمن میں سیدنا حسین، عبد اللہ بن زبیر، زید بن علی اور نفس زکیہ کے واقعات بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کا زاویۂ نظر یہ تھا کہ امام کی اطاعت کا حکم اور اس کے خلاف خروج کی حرمت اس صورت میں ہے جب اس کی حکومت حقیقتاً مسلمان عوام کی تائید اور مشورے سے قائم ہوئی ہو اور اسے رائے عامہ کا اعتماد حاصل ہو۔ مذکورہ واقعات میں ان حضرات کے فہم کے مطابق یہ صورت نہیں پائی جاتی تھی، چنانچہ وہ اس بات کی گنجایش سمجھتے تھے کہ منصب اقتدار پر فائز افراد کی اطاعت سے نکل جایا جائے۔ مثلاً سیدنا علی کی خلافت کے انعقاد پر مسلمانوں کا اتفاق تام نہیں ہوا تھا اور جن حالات میں ان کی بیعت کی گئی، اس میں قاتلین عثمان کے ان کے کیمپ میں شامل ہو جانے سے ابتدا ہی سے شبہے کی ایسی صورت پیدا ہو گئی تھی کہ سیدنا معاویہ اور ان کی قیادت میں اہل شام ان کی بیعت کے لیے آمادہ نہ ہوئے اور باہمی قتل وقتال کے بعد یہ سلسلہ بالآخر مسلمانوں کی دو متوازی حکومتوں کے قیام پر منتج ہوا۔ پھر جب سیدنا معاویہ نے اپنی عمر کے آخری حصے میں سیاسی اثر ورسوخ کو استعمال کرتے ہوئے یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کیا تو بظاہر اس پر عمومی اتفاق رائے دکھائی دینے کے باوجود یہ سوال پیدا ہو گیا تھا کہ موروثی جانشینی کا یہ طریقہ عوام الناس کے حقیقی اعتماد اور تائید کی شرط کو کس حد تک پورا کرتا ہے۔ خاندان نبوت کی جن شخصیات نے بنو امیہ کے حکمرانوں کے

خلاف خروج کیا، وہ اسی اساس پر تھا کہ ارباب حل وعقد کو عوام کی حقیقی تائید اور حمایت حاصل نہیں اور ان کا اقتدار محض طاقت اور جبر کے زور پر قائم ہے، چنانچہ ان شخصیات نے یہ دیکھتے ہوئے کہ رائے عامہ حکمرانی کے منصب پر انھیں فائز دیکھنا چاہتی ہے اور اس سلسلے میں جدوجہد کی کامیابی کے امکانات بھی بظاہر موجود ہیں، خروج کا فیصلہ کر لیا۔ ان میں سے سیدنا حسین، زید بن علی، نفس زکیہ اور محمد بن الاشعث وغیرہ اپنی کوشش میں ناکام ہوئے جبکہ عبداللہ بن زبیر کو حجاز میں اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ گویا رائے عامہ کی حقیقی تائید اور اعتماد کا نکتہ ان حضرات کے نزدیک بنیادی تھا اور وہ خروج کی ممانعت کو اس صورت میں قابل اطلاق نہیں سمجھتے تھے جب حکمران عوام کے حقیقی اعتماد سے محروم ہوں۔

مذکورہ نکتے کی روشنی میں ان حضرات کے اقدامات کے لیے ایک اجتہادی گنجایش پیدا ہو جاتی ہے اور انھیں شریعت کے کسی صریح حکم کی دیدہ ودانستہ خلاف ورزی کا مرتکب قرار دینا ممکن نہیں رہتا، تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ جمہور صحابہ واہل علم نے ان اقدامات میں نہ صرف یہ کہ ان حضرات کا ساتھ نہیں دیا، بلکہ انھیں اس اقدام سے باز رکھنے کی کوشش کی اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں میں باہمی خوں ریزی اور فتنے کی جو صورت حال پیدا ہوئی، اس پر سخت اور تیز وتند تبصرے کیے۔ پھر تاریخ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ارباب حل وعقد کے خلاف خروج اور بغاوت کے نتیجے میں مسلم معاشرے کو جس قتل وغارت اور انتشار وافتراق کا سامنا کرنا پڑا، اس کے پیش نظر ائمہ اہل سنت کا اس بات پر ایک عمومی اتفاق ہو گیا کہ غیر عادل حکمرانوں کے خلاف خروج حرام ہے۔ چنانچہ فقہ حنبلی کی معروف کتاب 'الانصاف' میں ہے:

ونصوص الامام احمد رحمه الله ان ذالك لا يحل وانه بدعة مخالف للسنة وآمره بالصبر وان السيف اذا وقع عمت الفتنة وانقطعت السبل فتسفك الدماء وتستباح الاموال وتنتهك المحارم. (ج۱۰، ص۳۱۱)	''امام احمد کی تصریحات یہ ہیں کہ خروج حلال نہیں اور یہ کہ یہ بدعت ہے اور سنت کے خلاف ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ میں ایسی صورت حال میں صبر کی تلقین کرتا ہوں۔ تلوار جب ایک دفعہ نکل آتی ہے تو فتنہ عام ہو جاتا ہے، راستے بے امن ہو جاتے ہیں، خون بہائے جاتے ہیں، اموال مباح کر لیے جاتے ہیں اور اللہ کی قائم کردہ حرمتیں پامال کی جاتی ہیں۔''

دور جدید میں 'خروج' کے فکری اسباب میں ایک خاص dimension کا اضافہ ہوا ہے اور وہ ہے مسلم معاشروں

پر مغربی فکر وتہذیب اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے نظام سیاست ومعیشت کا غلبہ اور استیلا۔ مغربی فلسفہ وتہذیب کے غلبے نے مسلم معاشروں کے فکر واعتقاد، داخلی معاشرتی ساخت اور بین الاقوامی سطح پر ان کے سیاسی کردار کو اتنے بڑے پیمانے پر اور اتنی تیزی سے تبدیل کر دیا ہے کہ مذہبی ذہن اگر اس سے اجنبیت اور وحشت محسوس نہ کرتا تو یہ بات خود غیر فطری اور تعجب خیز ہوتی۔ مغربی تہذیب کے زیر اثر مسلم اقوام کی معاشرت، قانون اور سیاست میں در آنے والے تغیرات کا منظر نامہ کچھ یوں بنتا ہے:

o اسلامی تاریخ میں دنیا کے تمام مسلمانوں کے 'خلافت' کے عنوان سے ایک مرکزی سیاسی ادارے کے تحت منظّم ہونے کے تصور کو ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ اگرچہ اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں جنگ صفین کے بعد مسلمانوں کی دو الگ الگ اور متوازی حکومتیں وجود میں آ گئی تھیں اور ایک وقت میں ایک سے زیادہ حکومتوں کے قیام کا تسلسل مختلف علاقوں میں بعد کے ادوار میں بھی جاری رہا اور خاص طور پر ہندوستان میں ایک ایسی مسلم سلطنت بھی قائم رہی جو کسی بھی اعتبار سے 'خلافت' کے ادارے کے تحت یا اس سے وابستہ نہیں تھی، تاہم، مسلم سیاسی مفکرین اس سیاسی مرکزیت کو اسلام کے سیاسی نظام کی ایک مثالی شکل کے طور پر بیان کرتے رہے ہیں اور کم از کم اسلام کے زیر نگیں مرکزی علاقے (جزیرۂ عرب اور اس کے گرد ونواح کے خطے) کسی نہ کسی رنگ میں پہلے عرب اور پھر بعد میں ترکی خلافت کے زیر سایہ ایک مرکزی سیاسی نظام سے مربوط رہے ہیں۔ خلافت کا یہ ادارہ بہت سی داخلی کمزوریوں کی وجہ سے رفتہ رفتہ غیر موثر اور غیر مفید ہوتا چلا گیا اور آخری دور میں اس کی حیثیت بالکل علامتی رہ گئی، تاہم، سیاسی سطح پر اس علامتی وحدت کی بھی اپنی ایک اہمیت تھی، چنانچہ ۱۹۲۴ء میں 'خلافت' کے ادارے کے بالکلیہ خاتمے کے بعد نیشنل ازم کے سیاسی تصور کے تحت مسلمان ممالک کی سیاسی پالیسیوں نے جو الگ الگ اور بسا اوقات باہم متصادم رخ اختیار کر لیا، وہ فطری طور پر روایتی مذہبی ذہن کے لیے بے چینی اور اضطراب کا موجب ہے۔

o کلاسیکی دور میں دنیا کی غیر مسلم طاقتوں اور مسلم ریاستوں کے مابین تعلقات اور معاہدات اصلاً سیاسی مصلحت پر مبنی ہوتے تھے، جبکہ پوری دنیا کے لیے مشترک اور آفاقی اخلاقی یا قانونی ضابطوں کو معیار ماننے کا پہلو ان میں موجود نہیں تھا۔ اسلامی ریاست کی خارجہ پالیسی کی اساس یہ تھی کہ دنیا دار الاسلام اور دار الحرب کے دو حصوں میں تقسیم ہے اور مسلم وغیر مسلم ممالک کے مابین اصل اور مستقل تعلق 'جنگ' کا ہے، تا آنکہ غیر مسلم قومیں مسلم ریاست کا حصہ نہ بن جائیں یا ان کی بالادستی کو قبول کرتے ہوئے انھیں خراج ادا کرنے پر آمادہ نہ ہو جائیں۔ یہ مقصد حاصل ہونے تک درمیانی عرصے میں وقتی اور عارضی نوعیت کے صلح کے معاہدے کیے جا سکتے ہیں، لیکن جیسے ہی حالات وامکانات

اور عملی مصالح اجازت دیں، ان معاہدات کو ختم کر کے کفار کے ساتھ جنگ کرنا اور انھیں محکوم بنا لینا اسلامی ریاست کا استحقاق بلکہ اس کی ذمہ داری ہے۔ دور جدید کا عالمی نظام، جس کے تحت اور جس کی پابندی کو قبول کرتے ہوئے جدید مسلم ریاستیں قائم ہوئی ہیں، اس کے بالکل برعکس ممالک اور ریاستوں کے باہمی تعلقات کے ضمن میں اصل 'امن' کو قرار دیتا اور باہمی تنازعات کو نمٹانے کے لیے جنگ کے طریقے کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ اس صورت حال سے مذہبی ذہن دو پہلوؤں سے اجنبیت محسوس کرتا ہے۔ ایک یہ کہ کلاسیکی تصور کے مطابق دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم کو 'جہاد' کے مذہبی حکم کی تائید بھی حاصل ہے جس کی رو سے اسلام کا غلبہ قائم کرنے کے لیے قوت وطاقت کا استعمال ایک مطلوب اور معیاری طریقہ ہے۔ دوسرے یہ کہ جدید عالمی نظام میں 'امن' کے جس تصور کو بین الاقوامی تعلقات کی اساس قرار دیا گیا ہے، دنیا کی غالب طاقتیں خود دیانت داری سے اس کی پابندی نہیں کرتیں اور ان کی طرف سے اپنے سیاسی ومعاشی مفادات کے تحفظ کے لیے ایسی پالیسیاں بکثرت اپنائی گئی ہیں جن کا نتیجہ دنیا کے مختلف حصوں میں کمزور اور مغلوب مسلمانوں پر ظلم وستم اور ان کے حقوق غصب کرنے کی صورت میں نکلا ہے۔ اس بنا پر مذہبی ذہن میں اس احساس کا بیدار ہونا ایک فطری بات ہے کہ موجودہ عالمی نظام کوئی غیر جانب دار نظام نہیں، بلکہ اس کا مقصد فی الحقیقت غالب مغربی اقوام کے حاکمیت کے ایجنڈے کو تحفظ دینا اور قانون ونظام کی پابندی کے عنوان سے کمزور قوموں کے ہاتھ پاؤں باندھ دینا ہے۔

o موجودہ بین الاقوامی سیاسی نظام بنیادی طور پر انسانی حقوق کے مغربی فلسفے پر مبنی ہے جو کئی اہم حوالوں سے اسلام کے تصور حقوق وفرائض سے متصادم ہے۔ مسلم ریاستیں بین الاقوامی معاہدوں، اداروں اور قوانین کے ایک مضبوط جال میں جکڑی ہوئی ہیں جن کا مقصد انسانی حقوق کے ضمن میں مغربی تصورات اور اقدار کا تحفظ ہے اور یہ چیز بہت سے شرعی احکام پر عمل میں رکاوٹ بھی بنتی ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان کے دستور میں ایک طرف شریعت کی بالادستی کی بات کی گئی ہے اور دوسری طرف مروجہ تصورات کے مطابق 'انسانی حقوق' کے تحفظ کی بھی ضمانت دی گئی ہے۔ اس تضاد کا نتیجہ یہ ہے کہ سپریم کورٹ ایک مقدمے میں مجرم کو کھلے عام پھانسی دینے کے فیصلے کو انسانی حقوق کے منافی ہونے کی بنیاد پر کالعدم قرار دے چکی ہے، حالانکہ اسلام میں سزا کا فلسفہ یہ ہے کہ مجرم کو نشان عبرت بنانے کے لیے اسے کھلے بندوں سزا دی جائے۔ انسانی حقوق کے اسی فلسفے کی بنیاد پر عالمی قانونی اداروں کا یہ مطالبہ ہے کہ پاکستان میں جو بہت سے شرعی قوانین نافذ ہیں، وہ انسانی حقوق سے متصادم ہیں، اس لیے انھیں منسوخ کیا جائے۔

o یہی معاملہ عام معاشرتی سطح پر مذہب، مذہبی اقدار اور اہل مذہب کو حاصل اثر ورسوخ کا ہے۔ مذہبی ذہن

صدیوں سے جس صورت حال کا خوگر اور جس طرز معاشرت سے مانوس رہا ہے، وہ یہ تھی کہ مذہب ایک اعلیٰ روحانی و اعتقادی سرچشمے کی حیثیت سے معاشرے میں ایک مسلمہ معیار کی حیثیت رکھتا تھا، معاشرتی واخلاقی قدروں پر عمومی طور پر اس کی گرفت قائم تھی اور مذہبی علم واخلاق کی نمائندگی کرنے والے طبقات یعنی علما اور صوفیا کو نہ صرف عزت واحترام کا مقام حاصل تھا، بلکہ تھیا کریسی کا کوئی باقاعدہ ادارہ موجود نہ ہونے کے باوجود، دین وشریعت کی تعبیر میں علمی سطح پر انھی کو مرجع کی حیثیت حاصل تھی۔ ایسا نہیں کہ فرد اور سماج کی سطح پر منکرات کا اس سے پہلے کوئی وجود نہیں تھا۔ معاشرتی خرابیاں ہر دور میں رہی ہیں، تاہم دین وشریعت کو ایک مسلمہ معیار کی حیثیت حاصل ہونے اور مذہبی طبقے کے لیے مختلف حیثیتوں میں ایک باعزت اور باوقار کردار ادا کرنے کے مواقع نے اسے معاشرے سے اجنبیت کے احساس میں مبتلا نہیں ہونے دیا، جبکہ نئے ماحول میں صورت حال بدیہی طور پر مختلف ہے۔

o مسلم ریاست کے سیاسی ڈھانچے میں رونما ہونے والی بہت سی اہم تبدیلیاں بھی مذہبی ذہن کے لیے غیر مانوس ہیں۔ مثال کے طور پر حکمران کے انتخاب کو براہ راست عام لوگوں یا ان کے منتخب کردہ نمائندوں کے ووٹ پر مبنی قرار دینے کا طریقہ اسلامی تاریخ میں نہیں ملتا۔ اسی طرح کلاسیکی فقہ میں حاکم کے انتخاب کے لیے اہل حل وعقد کے مشورے کے ساتھ ساتھ ولی عہدی کو بھی ایک مستقل طریقے کے طور پر بیان کیا گیا ہے جبکہ بالجبر منصب اقتدار پر مسلط ہو جانے والوں کے حق حکمرانی کو بھی بالفعل تسلیم کیا گیا ہے۔ ایک مرتبہ کسی شخص کے حاکم بن جانے کے بعد کفر یا کھلم کھلا فسق جیسی انتہائی صورتوں کے علاوہ اس کو اقتدار سے الگ کیے جانے کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا گیا اور تاحیات حق حکمرانی کو مثالی طریقہ گردانا گیا ہے۔ پھر حکومتی مناصب کے لیے اہلیت کے ضمن میں بہت سی شرائط عائد کی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ 'خلیفہ' یعنی پوری ملت اسلامیہ کے سب سے اعلیٰ منصب حکمرانی کے لیے قبیلۂ قریش کا فرد ہونا ضروری یا کسی نہ کسی درجے میں مطلوب ہے۔ سیاسی، عدالتی اور انتظامی مناصب کے لیے خواتین کو بالعموم اہل نہیں سمجھا گیا۔ اسی طرح ایک مسلم ریاست کے غیر مسلم باشندوں کے لیے بھی ایسے مناصب پر تقرری کا استحقاق تسلیم نہیں کیا گیا۔ دور جدید کی جمہوری مسلم ریاستوں میں بالعموم مذکورہ شرائط وضوابط کی پابندی قبول نہیں کی گئی اور ریاست کی سیاسی پالیسیوں، قانون سازی کے عمل اور قانون کی تعبیر وتشریح اور تنفیذ جیسے معاملات میں شرکت کو بلا لحاظ مذہب و جنس اصولی طور پر ریاست کے تمام باشندوں کا حق مانا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نوعیت کی جوہری تبدیلیوں کے ساتھ ریاستی نظام کا ناک نقشہ اس سے بالکل مختلف بن جاتا ہے جو ہمیں کلاسیکی فقہ میں پڑھنے کو ملتا ہے۔

o شریعت کے نفاذ میں یہ سوال بنیادی اہمیت رکھتا ہے کہ ریاست کی سطح پر اس کی کس تعبیر کو اختیار کیا جائے گا اور

اس ضمن میں عملی طور پر فیصلہ کن اتھارٹی کس کے پاس ہوگی؟ اسلام میں تھیا کریسی کا کوئی وجود نہیں اور دین وشریعت کی تعبیر وتشریح کا حق کسی مخصوص ادارے یا گروہ کے لیے تسلیم نہیں کیا گیا، تاہم یہ کام چونکہ بدیہی طور پر ایک مخصوص علمی مہارت اور بصیرت کے ساتھ ساتھ فقہ وقضا کے ساتھ ایک عملی ممارست کا تقاضا کرتا ہے جس کی توقع فطری طور پر علما اور فقہا ہی سے کی جا سکتی ہے، اس لیے اسلامی تاریخ میں اس ضمن میں مرجع کی حیثیت عمومی طور پر علما ہی کو حاصل رہی ہے۔ معاصر مسلم ریاستوں میں سے سعودی عرب اور ایران میں بھی شرعی قانون کی تعبیر وتشریح کی حتمی اتھارٹی علما ہی ہیں۔ تاہم، دور جدید کی بیشتر مسلم ریاستوں میں اور خاص طور پر پاکستان میں قرآن وسنت کی قانونی تعبیر وتشریح کا حتمی اختیار کسی مخصوص طبقے کے بجاے منتخب جمہوری اداروں کے لیے تسلیم کیا گیا ہے، جبکہ قانون کی ترتیب وتدوین اور ان پر نظر ثانی کے لیے قائم کیے جانے والے قانونی اداروں، مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ میں بھی علما کے علاوہ دوسرے ماہرین قانون کو باقاعدہ شریک کیا گیا ہے۔ یہ صورت حال بھی مذہبی ذہن کے لیے عدم اطمینان اور تشویش کا باعث ہے۔

اس تجزیے سے واضح ہے کہ دور جدید میں مسلمان ریاستوں میں 'خروج' کا مسئلہ ایک بالکل مختلف پس منظر میں پیدا ہوا ہے جو ماضی کے مقابلے میں سادہ نہیں، بلکہ پیچیدہ ہے اور اس کی تہ میں دنیا کی تہذیب، تاریخ اور سیاست میں رونما ہونے والی نہایت گہری اور دور رس تبدیلیاں کارفرما ہیں۔ آج اس مسئلے پر محدود فقہی دائرے میں غور کرنا کافی نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس کی جڑیں بنیادی طور پر کسی فقہی حکم کی تفہیم وتعبیر میں نہیں، بلکہ دنیا کے منظر نامے پر رونما ہونے والی جوہری تبدیلیوں کے فہم اور تجزیے میں پائی جاتی ہیں۔

مسلمانوں کے بعض طبقات نے اپنے فہم وبصیرت کی حد تک کلاسیکی اسلامی ریاست کے خط وخال کو معیار مانتے ہوئے اس صورت حال کا جو تجزیہ کیا، اس نے انھیں اس نتیجے تک پہنچایا کہ دور جدید کے جمہوری تصورات کے تحت مسلمانوں کی جو ریاستیں اس وقت قائم ہیں، وہ نہ صرف اسلامی ریاست کی تمام بنیادی خصوصیات سے محروم ہیں، بلکہ الٹا معاشرے کی تشکیل میں ان مغربی اقدار اور تصورات کو تحفظ اور تقویت فراہم کر رہی ہیں جو خیر وشر کے اسلامی پیمانے سے مختلف اور متصادم ہیں۔ ان کا فہم انھیں یہ بتاتا ہے کہ اسلامی نظام سیاست کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ قانونی وتشریعی سطح پر حاکمیت کا حق صرف اللہ کے لیے تسلیم کیا جائے اور شرعی مآخذ میں منصوص یا ان سے مستنبط احکام وقوانین کے علاوہ، جنھیں فقہ اسلامی میں بیان کیا جاتا ہے، انسانوں کے لیے اپنے فہم وبصیرت اور تجربات کی روشنی میں قانون سازی اور تشریع کا حق تسلیم نہ کیا جائے، جبکہ جدید جمہوری نظام قانون سازی میں بنیادی سرچشمہ

عوام کی پسند و ناپسند کو قرار دیتا ہے جس کی وجہ سے ریاست کے نظام میں ان غیر نظریاتی عناصر، مثلاً غیر مسلموں اور لادین وسیکولر طبقات کو بھی شریک کرنا پڑتا ہے جو سرے سے شریعت کی حاکمیت پر ایمان ہی نہیں رکھتے۔ خارجی سطح پر ان کے تجزیے نے انھیں اس نتیجے تک پہنچایا کہ دنیا میں امت مسلمہ کے غلبہ اور سربلندی کی ضمانت 'جہاد' کا شرعی حکم تھا جس سے روگردانی کے نتیجے میں مغربی طاقتیں اور ان کی لادینی تہذیب ہر سطح پر مسلمانوں پر غالب آ گئی ہے۔ ان دو مقدمات کی روشنی میں ان حضرات نے جب یہ دیکھا کہ مسلمانوں کے مقتدر طبقات نے اپنے شخصی وطبقاتی مفادات کی خاطر مغربی تہذیب کے غلبے اور مغربی جمہوری نظام کے سامنے نہ صرف سر تسلیم خم کر دیا ہے بلکہ غلبہ اسلام اور جہاد کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتے ہوئے مغربی تہذیب کے حلیف کا کردار بھی قبول کر لیا ہے تو اس کا حل انھیں اس کے علاوہ کچھ نہ دکھائی دیا کہ اس پورے نظام کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے اور اس کی جگہ خالص اسلامی وشرعی نظام قائم کرنے کی کوشش کی جائے اور چونکہ موجودہ نظام کے اندر رہتے ہوئے اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا کرنا ممکن نہیں، اس لیے مطلوبہ تبدیلی کے لیے مسلح جدوجہد کا راستہ اختیار کرنا ان کے طرز فکر کا منطقی نتیجہ قرار پایا۔

ظاہر ہے کہ اس ذہنی رویے کو فکری اور نفسیاتی بنیادوں پر مخاطب بنانے کے لیے فقہی بحثیں کافی نہیں، اس لیے کہ فقہی بحثیں کبھی گروہوں اور قوموں کے اجتماعی ذہنی رویے کو تشکیل نہیں دیتیں اور نہ ان میں کوئی تبدیلی پیدا کر سکتی ہیں۔ یہ بحثیں پہلے سے طے شدہ ذہنی رویوں کے زیر اثر پیدا ہوتی اور قانونی زبان میں انھی رویوں کے عملی اظہارات کی توجیہ کی خدمت انجام دیتی ہیں۔ جو ذہن اس وقت ہمارا مخاطب ہے، اس کے لیے محرک کا کردار کسی فقہی نوعیت کے تصور یا بحث نے نہیں، بلکہ ذہن وفکر اور نفسیات کی سطح پر موثر چند دوسرے عوامل نے ادا کیا ہے، اس لیے اس کے لیے فقہی اصول اور حدود وقیود بھی وہی قابل قبول ہوں گے جو اس کے بنیادی فکری احساس کے ساتھ ہم آہنگ ہوں۔

اب آیئے، یہ دیکھتے ہیں کہ اس پوری صورت حال میں فکر اقبال ہماری کیا راہ نمائی کرتی ہے:

۱۔ اقبال مغربی تہذیب کے لادینی تصورات اور الحاد پرستانہ واباحیت پسندانہ رجحانات کے سخت ناقد تھے اور انھیں دین اسلام کی روح اور اس کے مزاج کے لیے زہر قاتل سمجھتے تھے تاہم، دو حوالوں سے ان کا رجحان مغربی تہذیب سے متعلق مثبت دکھائی دیتا ہے۔ ایک یہ کہ اہل مغرب نے تہذیبی ارتقا کے نتیجے میں اپنے مذہبی، سماجی اور سیاسی ڈھانچے میں جو تبدیلیاں کی ہیں، ان کے زیر اثر مسلمانوں کے طرز فکر اور انداز معاشرت پر ملوکیت اور ملائیت کے زیر سایہ صدیوں سے طاری جمود کو توڑنے اور فکر وعمل کی نئی راہیں تلاش کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ

رعایا اور حکمرانوں کے حقوق واختیارات کے باہمی توازن کے حوالے سے مغرب نے جمہوریت کے عنوان سے جو سیاسی نظام اور جو سیاسی ادارے متعارف کروائے ہیں، ان سے مسلمان معاشرے بھی استفادہ کر سکتے ہیں اور انھیں ایسا کرنا چاہیے۔

بعض ناقدین کا کہنا ہے کہ اس حوالے سے اقبال کے ہاں متضاد رویے پائے جاتے ہیں، بلکہ ارشاد احمد حقانی مرحوم نے اپنے ایک کالم میں جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ تبصرہ نقل کیا تھا کہ اقبال آخر وقت تک مغربی تہذیب کے حوالے سے اپنا کوئی واضح ردعمل متعین نہیں کر سکے۔ کچھ ناقدین کا یہ بھی کہنا ہے کہ کسی بھی قوم کے تہذیبی تجربات اور حاصلات کو اس کے مخصوص فکری اور فلسفیانہ پس منظر سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور جمہوریت کا نظام بھی چونکہ ایک مخصوص فکری رو کا نتیجہ اور اس کی پیداوار ہے جو اسلام کے نظام فکر سے ہم آہنگ نہیں، اس لیے مغربی طرز کے جمہوری سیاسی نظام میں اسلام کی اجتماعی اقدار کی حقیقی عمل داری قائم کرنا ممکن نہیں۔ بہرحال یہ گفتگو کا ایک مستقل موضوع ہے۔ یہاں صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اقبال مغربی تہذیب کو کلیتاً مسترد کر دینے کے بجائے اس سے اخذ واستفادہ کے قائل تھے اور اہل مغرب کے تہذیبی وتمدنی تجربات کو اسلامی تصورات کے قالب میں ڈھالے جانے کو ایک قابل عمل اور مفید امکان خیال کرتے تھے۔

۲۔ اقبال کے طرز فکر کی ایک خصوصیت یہ دکھائی دیتی ہے کہ وہ مسلم امہ کے مسائل کے درست تجزیے اور ان کا حل تجویز کرنے کے ضمن میں کسی ایک مخصوص طبقے کو اجارہ دار نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک یہ مسئلہ مختلف ومتنوع زاویہ ہاے نظر رکھنے والے، امت کے سارے طبقات کا مشترک مسئلہ ہے اور وہ سب کی فکری ونظری کاوشوں کو امت کا مجموعی اثاثہ تصور کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے خطبہ اجتہاد میں انھوں نے ترکی کے مسلمانوں کے ہاں فکری بیداری کے بعض نتائج پر تحفظات کا اظہار کرتے ہوئے اصولی طور پر اس رجحان کے پیدا ہونے کی تحسین کی اور لبرل طبقات کے ہاں ممکنہ فکری کجی کے حوالے سے خدشات ظاہر کرنے کے باوجود اسلام اور امت مسلمہ کی تشکیل نو کے ضمن میں ان سے اہم اور بنیادی کردار کی توقع وابستہ کی ہے۔

۳۔ دور جدید میں اسلامی قانون کی تعبیر وتشریح کے ضمن میں اقبال نے بڑی صراحت کے ساتھ 'اجتہاد مطلق' کی دعوت دی اور اس حوالے سے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی آزادئ فکر کو بطور نمونہ پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

The question which confronts him today, and which is likely to confront other Muslim countries in the near futre is whether the Law of Islam is capable of evolution--a question answered in the affirmative, provided the world of

Islam approaches it in the spirit of Umar--the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the Prophet, had the moral courage to utter these remarkable words: 'The Book of God is sufficient for us.' (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 129)

''جو سوال آج انھیں (ترکوں کو) درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے مسلم ممالک کو بھی پیش آنے والا ہے، یہ ہے کہ کیا اسلامی قوانین میں ارتقا کی کوئی صورت ممکن ہے؟ یہ سوال شدید فکری کاوش چاہتا ہے اور یقیناً اس کا جواب اثبات میں ہوگا، بشرطیکہ ہم سوال کا ادراک اس انداز سے کریں جس انداز میں اس کی روح حضرت عمرؓ کے ہاں ملتی ہے جو اسلام میں پہلے تنقیدی اور طبع زاد ذہن کے حامل نقاد تھے اور جنھوں نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری لمحات میں یہ قابل قدر الفاظ کہنے کی جسارت کی: خدا کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے۔''
(ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت)

...since things have changed and the world of Islam is confronted and affected today by new forces set free by the extraordinary development of human thought in all its sections, I see no reason why this attitude should be maintained any longer. Did the founders of our schools ever claim finality for their reasonings and interpretations? Never. The claim of the present generation of Muslim liberals to reinterpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the Qur'an that life is a process of progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems. (The Reconstruction, p. 133, 134)

''اب چونکہ صورت حال بدل چکی ہے اور عالم اسلام کو ان نئی قوتوں کی طرف سے آج نئے مسائل وحوادث کا سامنا ہے جو انسانی فکر کے ہمہ جہت اور غیر معمولی ارتقا کی آفریدہ ہیں، لہٰذا مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہم اس طرح کا رویہ اپنائے رکھیں۔ کیا ہمارے ائمہ فقہ نے اپنے استدلال اور تعبیرات کے لیے قطعیت کا کبھی کوئی دعویٰ کیا تھا؟ بالکل نہیں۔ موجودہ دور کے لبرل مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ اس کے اپنے تجربات کی روشنی میں اور زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر اسلام کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیرات ہونی چاہییں، میری نظر میں مکمل طور پر جائز اور انصاف پر مبنی ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی ایک ارتقا پذیر تخلیقی عمل ہے، خود اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر نسل کو اپنے اجداد کی رہنمائی میں انھیں رکاوٹ سمجھے بغیر یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مسائل خود حل کر سکے۔''

۴۔ اقبال مسلم ریاست میں اسلامی قانون کی تعبیر وتشریح کے حق کو مذہبی علما تک محدود رکھنے کے بجائے جدید

قانون اور دیگر شعبہ ہاے زندگی کے ماہرین کو شریک کرنے کے قائل ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے تھیا کریسی کے تصور کی مکمل نفی کرتے ہوئے اجتہاد کا حق مسلمانوں کی منتخب پارلیمنٹ کو دینے اور پارلیمنٹ کی راہ نمائی کے لیے مذہبی علما کو اس کا حصہ بنانے کی تجویز پیش کی جسے پاکستان میں عملی طور پر اختیار کر لیا گیا۔

۵۔ عالمی سطح پر امت مسلمہ کی سیاسی وحدت کو روبہ عمل کرنے کے لیے اقبال نے 'خلافت' کے قدیم سیاسی نظام کے بجاے معروضی حقیقتوں سے ہم آہنگ ایک نیا قابل عمل اور مفید طریقہ تجویز کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> For the present, every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy as to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truely manifested in a multiplicity of free independent units whose racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration. It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and racial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members. (The Reconstruction, p. 126)

> ''موجودہ صورت حال میں ہر مسلمان قوم کو اپنے آپ میں گہرے طور پر غوطہ زن ہونا چاہیے اور عارضی طور پر اپنی نظر خود اپنے آپ پر جما لینی چاہیے حتیٰ کہ تمام اس قدر مضبوط اور مستحکم ہو جائیں کہ وہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان تشکیل دے سکیں۔ ایک سچی اور زندہ وحدت نیشنلسٹ مفکرین کے مطابق کوئی ایسی آسان نہیں کہ اسے محض ایک علامتی عالمگیر حکمرانی کی وساطت سے حاصل کر لیا جائے۔ اس کا سچا اظہار خود مختار اکائیوں کی کثرت سے ہوگا جن کی نسلی رقابتوں کو مشترک روحانی امنگوں کی وحدت سے ہم آہنگ اور ہموار کر دیا گیا ہو۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ خدا ہمیں آہستہ آہستہ اس حقیقت کے ادراک کی طرف لا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ ملوکیت، بلکہ ایک مجلس اقوام ہے جو مصنوعی حد بندیوں اور نسلی امتیازات کو محض پہچان کے لیے تسلیم کرتی ہے، نہ اس لیے کہ ان رکن ممالک کے اپنے اپنے سماجی آفاق کو تنگ کر دیا جائے۔''

مذکورہ چند نکات سے دور جدید میں ریاست سے متعلق بنیادی سوالات و مسائل کے حوالے سے اقبال کا فکری رخ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔

ریاست سے متعلق عصری مسائل پر فکر اقبال کی روشنی میں غور و فکر کی یہ بحث ادھوری اور تشنہ رہے گی اگر ہم اس

سوال پر اپنی توجہ مرکوز نہ کریں کہ جن سوالات کا جواب اقبال نے آج سے پون صدی قبل مسلم ریاستوں کی آزادی سے بھی پہلے سوچ لیا تھا، ہم ابھی تک انھی سوالات سے کیوں نبرد آزما ہیں؟ ہمارے نزدیک اس ضمن میں درج ذیل نکات اہل علم ودانش کی سنجیدہ توجہ کے مستحق ہیں:

۱۔ فکر اقبال سے راہ نمائی لیتے ہوئے سب سے اہم پہلو جو بطور خاص ہماری توجہ کا مستحق ہے، وہ ہے اس ساری صورت حال میں سیکولر عناصر کا طرز فکر اور رویہ جو ہمارے خیال میں مذہبی شدت پسندی کی پیدایش کے اسباب و عوامل میں سے ایک اہم عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ جدید تہذیبی وسیاسی تبدیلیوں اور اہل مغرب کے سماجی تجربات سے بھرپور استفادہ کا قائل ہونے کے باوجود اقبال نے سیکولرزم یعنی ریاستی واجتماعی معاملات سے مذہب اور اہل مذہب کی بے دخلی کے نظریے کی کبھی تائید نہیں کی، بلکہ اس پر سخت الفاظ میں تنقید کی ہے، تاہم ہمارے ہاں سیکولر طرز فکر کے زیر اثر تربیت پانے والے مقتدر طبقات کا فکری وعملی رویہ دین اور ریاست کی جدائی ہی کے تصور کا مظہر رہا ہے جو بجائے خود جمہوریت کی اصل روح کے منافی اور معاشرہ وریاست کی تشکیل کی بنیاد اکثریت کی خواہش اور اعتقاد کے برعکس ایک محدود مگر مقتدر اقلیت کے خیالات وتصورات پر رکھنے کے مترادف ہے۔ ہمارے نہایت بلند پایہ سیکولر دانش ور بھی اس زمینی حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں یا خود کو ذہنی اور نفسیاتی طور پر اسے قبول کرنے پر آمادہ نہیں کر پاتے کہ مذہبی جماعتوں اور ان کے مطالبات چاہے وہ بظاہر کتنے ہی خیالی، فرسودہ، غیر حقیقت پسندانہ اور عملی تقاضوں سے دور سمجھے جاتے ہوں کو حاصل اثر ورسوخ کا اصل راز عوام کی اسلام کے ساتھ گہری جذباتی اور اعتقادی وابستگی میں ہے۔ مذہبی طبقات اسی وابستگی کو معاشرتی اور سیاسی سطح پر اظہار بخشتے اور اس کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کے مطالبات ومظاہر کا اپنے فہم کے لحاظ سے تعین کرتے ہیں۔ سیکولر حلقہ دانش یہ چاہتا ہے کہ معاشرے اور ریاست میں مذہب اور مذہبی طبقات کے کردار کو محدود کرنے کے جس نقطۂ نظر کا وہ قائل ہے، اسے فکری بنیادوں پر اس ملک کے عوام سے تسلیم کرائے بغیر جس کی کامیابی کا اگر امکان بھی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ ایک بہت طویل اور صبر آزما کام ہے اس تصور کو زبردستی معاشرے پر ٹھونس دے اور اگر یہ نہ کر سکے تو کم از کم ریاستی قوانین اور پالیسیوں میں مذہبی عنصر کے نمایاں اور موثر ہونے کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتا رہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا انسانی زندگی اور معاشرت میں مذہب کے کردار کی یہ تحدید عوام الناس نے قبول کر لی ہے اور کیا وہ مذہب کے اپنے سابقہ تصورات سے دست بردار ہو کر سیکولر حلقے کی فکری دریافتوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی راہنمائی قبول کرنے کے لیے تیار ہیں؟ بالبداہت واضح ہے کہ ایسا نہیں ہے اور ایسا ہونا ممکن بھی نہیں، اس لیے کہ مذہب بنیادی طور پر انسان کے جس ذہنی وفکری اضطراب کو address کرتا ہے اور جس سے مطمئن ہو کر انسان

اس دنیا میں اس کی راہنمائی کو ایک نہایت گہری نفسیاتی اور اعتقادی سطح پر قبول کرتا ہے، وہ دنیا کی مادی زندگی کے مسائل و مشکلات نہیں، بلکہ کائنات کی حقیقت و معنویت، انسان کے مقصد وجود اور موت کے تصورات ہیں جن کا کوئی تشفی بخش جواب کسی غیر مذہبی مادی فلسفے کے پاس نہیں ہے۔ ایسا کوئی بھی فلسفہ ان سوالات کو انسان کے ذہن سے محو کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس کی ساری تگ و تاز کا ہدف بس یہ ہے کہ انسان اپنی توجہ ان سوالات سے ہٹا دے اور زندگی کے فوری نوعیت کے مسائل (immediate concerns) پر قانع ہو جائے۔ فرض کر لیجیے کہ مذہب، انسان کے توہم اور اس کی نفسیاتی ضرورتوں کی پیداوار ہے، لیکن وہ مادی کائنات سے ماورا ایک دنیا اور اس کے ایک مقتدر خالق اور پھر حیات بعد الموت کا تصور پیش کر کے بہرحال انسان کے نفسیاتی تقاضوں کا ایک ایسا جواب فراہم کرتا ہے جو چاہے غیر حقیقی اور خیالی کیوں نہ سمجھا جائے، انسان کے لیے اطمینان بخش ہے جبکہ محض مادی زندگی کے دائرے میں محدود کوئی بھی فلسفہ اس صلاحیت سے یکسر محروم ہے۔ پھر یہ کہ عملی طور پر کائناتی قوتوں کے علم اور ان کی تسخیر اور اس کے نتیجے میں انسان کے ذہنی اضطرابات اور پریشانیوں کے دور ہو جانے کا تصور ایک elitist تصور ہے جس سے بہت آسودہ حال اور مادی پریشانیوں سے بے نیاز افراد یا طبقے ہی لطف اندوز ہو سکتے ہیں۔ مادی وسائل کی فراوانی کے باوجود وسائل معاش کی منصفانہ تقسیم کا سوال ابھی تک انسان کے لیے حل طلب ہے اور جمہوری اصولوں اور آزاد معیشت کے خودکار جادوئی کرشموں کا منظر ہر چند سال کے بعد پوری دنیا کو دیکھنے کو ملتا رہتا ہے۔

ان وجوہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ سوال لبرل حلقے کی طرف سے بے حد سنجیدہ غور وفکر کا متقاضی ہے کہ وہ زندگی اور اس کے مسائل کی توجیہ غیر مذہبی اساس پر کرنے اور مذہبی روایت اور اس کے نمائندوں کے کردار کو محدود تر کرنے کا جو نسخہ کیمیا (panacea) تجویز کر رہا ہے، ایک مسلمان معاشرے میں اس کی قبولیت کے عملی امکانات کتنے پائے جاتے ہیں۔ ہم پوری دیانت داری کے ساتھ سمجھتے ہیں کہ لبرل حلقے کے تمام تر جائز اور ناجائز تحفظات بلکہ کسی قدر تعصّبات کے باوجود مذہبی شدت پسندی کا حل مذہب اور مذہبی عناصر کے معاشرتی کردار کو محدود کرنے اور انھیں غیر موثر بنانے میں نہیں، بلکہ انھیں ایک حقیقی جمہوری فضا میں معاشرے اور اس کے مسائل کے حوالے سے مذہبی نقطہ نظر پیش کرنے اور معاشرے کی تعلیم و تربیت اور ملک و قوم کی اجتماعی پالیسیوں کی تشکیل میں بھرپور کردار ادا کرنے کا موقع دینے میں ہے۔ مذہبی عناصر کا فہم اسلام یقیناً اس وقت قابل رشک نہیں اور وہ ملک و قوم کے حقیقی مسائل کے بارے میں زیادہ بصیرت نہیں رکھتے، لیکن صورت حال ان طبقوں کے ہاں بھی زیادہ مختلف نہیں جو اس وقت طاقت و اقتدار کے سرچشموں پر قابض ہیں۔ اگر سیاسی جماعتوں، فوج، عدلیہ، ذرائع ابلاغ اور مختلف معاشرتی طبقات کے

بارے میں یہ توقع کی جاتی ہے کہ جمہوری عمل کے تسلسل کے نتیجے میں ان کے فہم وادراک میں بہتری آتی جائے گی اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ ایک ذمہ دارانہ کردار ادا کرنے لگیں گے تو مذہبی عناصر کے لیے اس سے مختلف معیار وضع کرنے کا کوئی اخلاقی جواز نہیں۔ مذہبی عنصر کے لیے معاشرت، قانون اور سیاست کے میدان میں موثر کردار ادا کرنے اور ان دائروں میں ملکی وقومی پالیسیوں میں اس کی نمائندگی یا اثرات کو قبول کرنے سے انکار ایک خاص متعصّبانہ اور تنگ نظر ذہنیت کی غمازی کرتا ہے جو کسی طرح بھی قومی سطح پر ہم آہنگی پیدا کرنے اور معاشرے میں رواداری اور انسانی وجمہوری قدروں کے فروغ میں مددگار نہیں، بلکہ اس کے لیے شدید نقصان دہ ہے۔

۲۔ موجودہ نظام سیاست ومعیشت پر کلی عدم اطمینان اور اس کے خلاف بغاوت کا ذہنی رویہ دنیا پر مغرب کے عمومی استیلا اور مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی زوال سے پیدا ہونے والے احساس محرومی، عدم تحفظ اور فرسٹریشن کی پیداوار ہے۔ اقتدار اور اختیار، انسان کے لیے ایک نفسیاتی اطمینان کا موجب ہوتا ہے اور یہ ذہنی سہارا موجود ہو تو افراد اور طبقات مختلف نوع کے خطرات اور چیلنجز درپیش ہونے کے باوجود frustration کی کیفیت میں مبتلا نہیں ہوتے بلکہ یہ چیزیں بالعموم ان کے جذبۂ عمل کو انگیخت کرنے کا باعث بنتی ہیں، لیکن طاقت اور اقتدار سے محروم ہونے کے بعد ایک طرف احساس محرومی اور دوسری طرف اپنی پوزیشن کی کمزوری کا احساس خارجی خطرات کے حوالے سے انسان کو نہایت شدید طور پر حساس بنا دیتا ہے اور ایسی صورت میں انسان عام طور پر نئی صورت حال کے امکانات اور مواقع کا مثبت طور پر جائزہ لینے کی صلاحیت سے کام لینے کے بجائے ہر معاملے کو تحفظاتی زاویہ نگاہ سے دیکھنے اور معمولی اور بعض اوقات غیر حقیقی خطرہ سامنے آنے پر بھی لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ دنیا کے سیاسی اور تہذیبی حالات میں تغیر آنے کے بعد مسلمانوں کے جو طبقات اس کے ساتھ ذہنی اور نفسیاتی ہم آہنگی پیدا کر چکے ہیں اور یقیناً بعض اوقات ایسا اپنی مذہبی اور تہذیبی روایت اور اپنے آزاد تشخص کی قیمت پر ہوا ہے ان کے لیے تو کوئی مسئلہ نہیں، لیکن جو طبقات اپنے مذہب اور اپنی تہذیب سے وابستگی کو ترک کرنے کے لیے تیار نہیں اور اس کے ساتھ ساتھ انھیں جدید طرز معاشرت میں اپنے لیے کوئی موثر کردار ادا کرنے کے امکانات اور مواقع دکھائی نہیں دیتے، ان میں مزاحمت اور بغاوت کے رجحان کا پیدا ہونا ایک قابل فہم بات ہے۔

اس ذہنی کیفیت میں کوئی پائیدار تبدیلی لانے کے لیے تاریخ وتہذیب کے وسیع تر تناظر میں بعض بنیادی سوالات کو موضوع بحث بنانا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اہل مذہب کو آسمانی صحائف اور انسانی تاریخ کی روشنی میں دنیا میں قوت واقتدار اور سربلندی کے خدائی قوانین کا نیا فہم حاصل کرنا ہوگا۔ قریش، جنھیں خود خدا کے پیغمبر کی زبان نے حکومت واقتدار کی زمام سپرد کی تھی، ان کی قیادت وسیادت بھی اس بات کے ساتھ مشروط تھی کہ وہ دینی اور اخلاقی

اعتبار سے اپنے آپ کو اس کا اہل ثابت کیے رکھیں گے۔ قرآن مجید کے صریح بیان (ذلك بان اللّٰه لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم) کی رو سے مسلم اقوام کا زوال ان کی اپنی بداعمالیوں کا نتیجہ ہے۔ اسباب کے درجے میں یقیناً اس میں اغیار کی سازشوں نے بھی پورا پورا کردار ادا کیا ہے، لیکن یہ سازشیں خدا کی نصرت سے محرومی کا سبب نہیں بن سکتی تھیں جب تک کہ خود مسلمان اپنے اعمال سے اس کا جواز مہیا نہ کرتے۔ اب اگر مسلمانوں کو دنیا میں دوبارہ غلبہ نصیب ہوگا تو خدا کی اس سنت کے برخلاف نہیں بلکہ اس کے تحت ہی ہوگا۔ احادیث میں بیان ہونے والی پیش گوئیاں اپنی جگہ درست ہیں، لیکن یہ مفروضہ، جس کا ہمیشہ کی طرح ان دنوں بھی مذہبی حلقوں میں بہت چرچا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی دینی اور اخلاقی حالت کا لحاظ کیے بغیر محض ان کی زبوں حالی پر ترس کھا کر کسی ظاہر ہونے والے کو ظاہر اور کسی نازل ہونے والے کو نازل کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے، نہایت تباہ کن ہے۔ اپنی نااہلیوں کا مداوا خدائی فیصلوں میں ڈھونڈنے کا رویہ نہ پہلے کوئی نتیجہ پیدا کر سکا ہے اور نہ اب اس کا کوئی امکان ہے۔ دنیا میں سرفرازی اور سربلندی کسی قوم کا استحقاق نہیں، بلکہ خدا کا انعام ہے۔ اس باب میں بنی اسرائیل کی نفسیات اور مسلمانوں کی موجودہ مذہبی نفسیات کے مابین جو حیرت انگیز مشابہتیں پائی جاتی ہیں، ان کی طرف بھی توجہ دلانے کی ضرورت ہے۔

اسی طرح یہ اس تصور بھی، جو درحقیقت ہماری کمزور اور بیمار نفسیات کی پیداوار ہے، بے حد نظر ثانی کا محتاج ہے کہ اسلام بحیثیت ایک عالمی مذہب کے صرف اسی صورت میں زندہ رہ سکتا اور مسلمان اس کی تبلیغ و اشاعت کا فرض تبھی ادا کر سکتے ہیں جب انھیں دنیا میں سپر پاور کی حیثیت حاصل ہو۔ مسلمانوں کو دنیا کی تاریخ میں اور خود ان کی اپنی تاریخ میں وہ مثالیں بہ تکرار یاد دلانے کی ضرورت ہے جب علم و استدلال، اعلیٰ انسانی و مذہبی اخلاق، صبر و حوصلہ اور حکمت و تدبیر نے سیاسی طاقت کا سہارا لیے بغیر دشوار سے دشوار تر حالات میں یہ مقصد کامیابی سے حاصل کیا۔ صدیوں تک اسلام اور عالمی اقتدار کا باہمی تعلق ایک تاریخی واقعہ ہے نہ کہ کوئی مذہبی فریضہ۔ اللہ تعالیٰ نے آج تک دنیا میں کسی قوم کے ساتھ، حتیٰ کہ اپنی چنیدہ اور برگزیدہ قوم، ذریت ابراہیم کے ساتھ بھی ابدالآباد تک سیاسی سربلندی اور عالمی اقتدار کا اجارہ نہیں کیا۔ تاریخ بدلتی رہتی ہے اور خدا اپنی حکمتوں کے تحت یہ منصب دنیا کی مختلف قوموں کو دیتا رہتا ہے، چنانچہ دنیا میں اسلام کے کردار کو ایک مخصوص تاریخی سانچے سے نکال کر جدید تہذیبی حقائق کی روشنی میں از سر نو دریافت اور متعین کرنے کی ضرورت ہے۔

یہ مسلمانوں کی فکری اور مذہبی قیادت کی ذمہ داری تھی کہ وہ قوموں کے عروج و زوال کے بے لاگ قوانین کی روشنی میں نئی عالمی صورت حال کی تفہیم کے ساتھ ساتھ اس کے خطرات اور ان سے نبرد آزما ہونے کی حکمت عملی سے

ایسے اسلوب میں آگاہ کرتی کہ مذہبی ذہن بے فائدہ ٹکراؤ کے بجاے خود اعتمادی کے ساتھ نئی طرز معاشرت اور سیاسی انتظام میں مثبت طور پر حصہ لینے پر آمادہ ہوتا۔ یقیناً ایک محدود سطح پر ایسی کوششیں ہوئی ہیں، لیکن عملی نتائج بتاتے ہیں کہ عظمت رفتہ کی بازیابی کے نفسیاتی محرک کو انگیخت کرنے اور عملی حقائق کا ادراک کر کے حکمت عملی کو اس سے ہم آہنگ بنانے کے مابین توازن پوری طرح ملحوظ نہیں رکھا جا سکا اور نفسیاتی تحریک غلبہ پا کر عجلت پسندی، فرسٹریشن اور desperation پیدا کرنے کا موجب بن گئی ہے۔ پھر یہ کہ نئے ماحول کے عملی تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر فکری راہنمائی کرنے والی احیائی تحریکوں کا دائرۂ اثر بنیادی طور پر جدید تعلیم یافتہ طبقات تک محدود رہا ہے، جبکہ مختلف اسباب کے تحت روایتی مذہبی ذہن اس سے مستفید نہیں ہو سکا۔ یہ ذہن اب بھی دو صدی پہلے کے عالمی ماحول، قدیم طرز معاشرت اور ماضی کے فقہی تصورات کی دنیا میں رہتا ہے۔ وہ حالات کے تغیر کو بطور ایک واقعہ کے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے اور حالات کے اتار چڑھاؤ میں مسلسل ایسے امکانات دیکھتا رہتا ہے جن کے نتیجے میں زمینی حقائق اور تاریخ کے dynamics کو نظر انداز کر کے، تکوینی طور پر مسلمانوں کے اقتدار کی بحالی کی راہ دوبارہ ہموار ہو جائے۔

۳۔ ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ اقبال کے اجتہادی فکر کی روشنی میں ریاست پاکستان کی تشکیل جن خطوط پر ہوئی ہے، ہر سطح پر ان کی فکری اور شعوری تفہیم کو اہتمام کے ساتھ موضوع بنایا جائے اور خاص طور پر مذہبی طبقات کو فکری ابہام اور ذہنی الجھاؤ کی اس کیفیت سے باہر نکالنے کی کوشش کی جائے جس سے وہ اس وقت دوچار ہیں۔ جہاں تک اعلیٰ سطحی مذہبی قیادت کا تعلق ہے تو یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکستان میں نفاذ اسلام کا بنیادی فریم ورک متعین کرنے میں اس نے کسی rigidity کا مظاہرہ نہیں کیا، بلکہ پیش نظر صورت حال کے لحاظ سے نہایت اہم معاملات میں اجتہادی زاویۂ نگاہ اختیار کیا اور نئے اجتہادی تجربات کو قبول کیا ہے۔ اس ضمن میں بنیادی نوعیت کے چند اہم اور نمایاں اجتہادات کا حوالہ دینا مناسب ہوگا:

☆ قرارداد مقاصد اور علما کے مرتب کردہ ۲۲ دستوری نکات میں بادشاہت اور موروثی اقتدار کے بجاے عوام کے ووٹوں کی بنیاد پر جمہوری طرز انتخاب کی تائید کی گئی۔

☆ ملک کے قانونی ڈھانچے کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کے لیے عملی مشکلات کے تناظر میں 'تدریج' کی حکمت عملی کو قبول کیا گیا۔

☆ قدیم فقہی تصورات کے مطابق غیر مسلموں کو 'ذمی' قرار دے کر ان پر جزیہ عائد کرنے کے بجاے انھیں معاہد کے طور پر ریاست کے یکساں درجے کے شہری قرار دیا گیا اور اعلیٰ ترین سیاسی عہدوں کے علاوہ ان کے لیے ہر سطح

کے حکومتی مناصب پر خدمات انجام دینے کا حق تسلیم کیا گیا۔

☆ قادیانیوں کے بارے میں قدیم فقہی موقف پر اڑے رہنے کے بجائے علامہ محمد اقبالؒ کے تجویز کردہ حل کو قبول کر کے قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے پر اکتفا کیا گیا۔

☆ مغل سلطنت اور انگریزی دور اقتدار سے چلی آنے والی روایت کے برعکس، جس میں ملک کے عمومی قانون کی بنیاد فقہ حنفی پر تھی، ریاستی سطح پر کسی مخصوص فقہ کی پابندی پر اصرار کے بجائے وسیع تر دائرے میں شریعت کی تعبیر و تشریح کی گنجایش کا نہ صرف امکان تسلیم کیا گیا بلکہ عملی قانونی سازی کے مرحلے پر اسے قبول بھی کیا گیا۔

☆ پارلیمنٹ کے لیے شریعت کے دائرے میں قانون سازی کا حق تسلیم کیا گیا، جبکہ تعبیر شریعت کے ضمن میں ذیلی قانونی اداروں میں علما کے ساتھ ساتھ جدید قانون دانوں اور معاشرے کے دیگر طبقات کی شرکت قبول کی گئی۔

☆ قانون سازی کے عمل میں کلاسیکی فقہی ذخیرے کی بے لچک پابندی کے بجائے بہت سے اہم معاملات (مثلاً عورت کی دیت اور گواہی جیسے مسائل) میں ماضی کی اجماعی یا اکثریتی فقہی آرا سے اختلاف کرتے ہوئے نئی اجتہادی آرا کو اختیار کیا گیا۔

مذہبی علما نے یہ اجتہادات صرف عملی مجبوری کے تحت قبول نہیں کیے، بلکہ اسلامی سیاست کے تصورات کو جدید قالب میں ڈھالنے کے حوالے سے باقاعدہ علمی بحثیں بھی کی ہیں اور نئے حالات کے تناظر میں قدیم فقہی ذخیرے پر کلی انحصار کے رویے پر سوالات بھی اٹھائے ہیں۔ اس ضمن میں ایک مختصر مگر جامع اقتباس یہاں نقل کرنا مناسب ہوگا جو ممتاز مذہبی عالم اور دانش ور جناب مولانا زاہد الراشدی کی ایک تحریر سے ماخوذ ہے۔ خلافت کے موضوع پر ایک کتاب پر ناقدانہ تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

۱۔ ''کتاب قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے علمی ذخیرے کی بنیاد پر لکھی گئی ہے اور آج کے عالمی حالات اور معروضی حقائق کی طرف توجہ نہیں دی گئی جس کی وجہ سے میری رائے یہ ہے کہ اگر خلافت کا نظام آج سے دو سو سال قبل کے ماحول میں قائم کرنا ہے تو اس کے لیے یہ کتاب کافی ہے، لیکن اگر آج کی دنیا میں خلافت کے نظام کی بحالی مقصود ہے تو یہ مواد اور تجزیے قطعی طور پر ناکافی ہیں اور یہ موجودہ مسائل کا حل پیش نہیں کرتے۔''

۲۔ ''خلافت کے لیے سنت کے حوالے سے معیار قائم کرنے میں جو حوالہ پیش کیا گیا ہے، وہ بہت بہتر ہے، لیکن اس کے لیے مسلم شریف کی یہ روایت بھی شامل کر لی جائے تو زیادہ بہتر ہوگی کہ ''تمھارے اچھے حکمران وہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور وہ تم سے محبت کرتے ہیں اور تمھارے برے حکمران وہ ہیں جن سے تم بغض رکھتے ہو اور وہ تم سے بغض رکھتے ہیں''۔ میرے نزدیک اس ارشاد کا مقصد یہ ہے کہ حکومت اور عوام کے درمیان اعتماد کا رشتہ قائم

ہونا اور باقی رہنا ضروری ہے اور اس کے لیے عملی طور پر حالات کے تحت کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔''

۳۔ ''انعقاد خلافت کا ایک صورت میں صرف ''ارباب حل وعقد'' کو ذریعہ قرار دیا گیا ہے جو درست نہیں ہے۔ امامت وخلافت کے بارے میں اہل سنت اور اہل تشیع کا بنیادی اختلاف ہی یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ منصوص ہے جو نامزدگی اور خاندان کی بنیاد پر طے ہوتا ہے جبکہ ہمارے نزدیک خلافت نہ منصوص ہے اور نہ ہی خاندانی ہے، بلکہ اسے امت کی صوابدید اور اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے اور امت سے مراد امت ہے، صرف ''اہل العقد والحل'' نہیں ہیں۔ آپ نے خود حضرت عمرؓ کے ارشاد میں ''عن غیر مشورۃ من المسلمین'' کا جملہ نقل کیا ہے، اس لیے خلیفہ کا انتخاب پوری امت کا حق ہے۔ حضرت عمرؓ کے اس خطبہ کو بخاری شریف میں دیکھیں تو اس میں یہ جملہ بھی ملے گا کہ جو لوگ مسلمانوں کے مشورہ کے بغیر خلیفہ کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں، وہ ان کے حقوق اور اختیارات کو غصب کرنا چاہتے ہیں۔''

۴۔ ''خلافت کے نظام میں صرف شوریٰ نہیں، بلکہ نمائندگی بھی ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے قیدیوں کی واپسی کے لیے بارہ ہزار پر مشتمل اسلامی لشکر کی اجتماعی رائے کو کافی نہیں سمجھا تھا، بلکہ ''نقبا'' کے ذریعہ ان کی رائے الگ الگ طور پر معلوم کی تھی، اس لیے جہاں عوامی مسائل کی بات ہوگی، وہاں شورائیت کے نظام میں وہ تمام افراد حصہ دار ہوں گے جن کے حقوق حکومتی فیصلوں اور اقدامات سے منسلک ہوں گے۔......''

۵۔ ''خلافت کے لیے تسلط کو ''نظریہ ضرورت'' کے تحت ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے کہ اگر کسی وقت ایسا ہو جائے تو فتنہ وفساد سے بچنے کے لیے اسے قبول کر لیا جائے گا، لیکن اسے ایک مستقل طریق انتخاب اور انعقاد خلافت کے ایک باقاعدہ ذریعہ کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ بالخصوص آج کے دور میں ایک مستقل ''طریقہ انعقاد وخلافت'' کے طور پر پیش کریں گے تو اس سے کسی متفقہ خلیفہ کا انتخاب تو ممکن نہیں رہے گا، البتہ عالم اسلام میں اس حوالے سے سو ڈیڑھ سو مقامات پر خانہ جنگی ضرور ہو جائے گی۔''

۶۔ ''میرے نزدیک آج کے دور میں خلافت کے انعقاد کی صرف ایک ہی صورت عملاً ممکن ہے کہ عالم اسلام میں آٹھ دس مقامات پر اسلامی امارتیں قائم ہوں جن کی بنیاد شوریٰ اور نمائندگی پر ہو۔ وہ انھی دو بنیادوں پر آپس میں کنفیڈریشن قائم کر کے اپنے اوپر خلافت کا ادارہ قائم کر لیں اور اس کے حق میں ضروری اختیارات سے دست برداری اختیار کر کے باہمی مشورہ سے امیر المومنین کا انتخاب کر لیں۔ اس کے سوا آج کے دور میں اسلامی خلافت کے قیام کی کوئی صورت عملاً ممکن نہیں ہے۔.........''

۹۔ ''اقوام متحدہ عالم اسلام پر (غلط یا صحیح) جو حکمرانی کر رہی ہے، وہ یک طرفہ اور جبری نہیں ہے بلکہ ایک معاہدہ کے تحت ہے جس میں ہم باضابطہ طور پر شریک ہیں اور اس سے نکلنے کا مکمل اختیار رکھتے ہیں، اس لیے اس کی ساری

ذمہ داری اقوام متحدہ پر ڈال دینا مناسب نہیں ہے۔''

۱۰۔ ''نیز بین الاقوامی معاملات کے بارے میں بھی ہمیں کوئی اصول قائم کرنا ہوگا۔ جو بین الاقوامی معاہدہ ہمارے اقتدار اعلیٰ اور قرآن وسنت کے منصوص احکام کے منافی ہے، اسے ہمیں کلیتاً مسترد کر دینا چاہیے بلکہ اس میں شامل ہونا بھی غلط ہے، لیکن جو معاملات ہماری خود مختاری کی نفی نہیں کرتے اور قرآن وسنت کے کسی صریح اور منصوص حکم کے منافی بھی نہیں ہیں، انہیں یکسر مسترد کر دینا درست نہیں ہوگا۔'' (ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۱۱، ص ۴۹-۵۱)

مذکورہ اجتہادات بدلتے ہوئے حالات اور ان کے تقاضوں کے گہرے شعور کی غمازی کرتے ہیں، لیکن مذہبی حلقے کے فکری جمود کا عالم یہ ہے کہ خود اس کے اکابر علما نے عملی طور پر جو اجتہادی فیصلے کیے، دینی مدارس کی سطح پر ان کی شعوری تفہیم اور اس کے عملی مضمرات اور تقاضوں سے طلبہ کو آگاہ کرنے کا سرے سے کوئی اہتمام موجود نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مدارس کے نظام تعلیم سے فیض یاب ہونے والا عالم دین آج بھی معاشرہ، شریعت اور قانون کا وہی تصور ذہن میں رکھتا اور اسی کو نفاذ اسلام کی معیاری صورت تصور کرتا ہے جو اس نے صدیوں پہلے لکھی گئی فقہی کتابوں میں پڑھی ہے۔ اسے نہ تہذیب وتمدن کے ارتقا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے عملی تغیرات سے کوئی آگاہی ہوتی ہے اور نہ اس بات کا ہی پتہ ہوتا ہے کہ خود نفاذ اسلام کی جدوجہد کی قیادت کرنے والے علما نے عملاً کیا کیا اجتہادات کیے ہیں۔ چنانچہ اگرچہ مذہبی طبقات کی نمائندگی کرنے والی باقاعدہ سیاسی جماعتیں سیاسی عمل میں حصہ لیتی ہیں، لیکن اس تبدیلی کا کوئی شعوری فہم حاصل نہ ہونے کی وجہ سے یہ باقاعدہ سوچ پائی جاتی ہے جو دن بدن بڑھ رہی ہے کہ آیا جمہوری عمل کے ذریعے سے نفاذ اسلام ممکن بھی ہے یا نہیں اور یہ کہ مذہبی اکابر نے اگر کسی خوش فہمی کی بنا پر اس عمل میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا تھا تو اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

ہمارے نزدیک اس صورت حال کی ذمہ داری بنیادی طور پر ہماری مذہبی قیادت پر عائد ہوتی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ دینی مدارس دہشت گردی کا مرکز نہیں اور نہ مدارس کے ارباب حل وعقد بحیثیت مجموعی دہشت گردی کی ذہنیت پیدا کرنے یا اسے فروغ دینے میں کوئی دلچسپی رکھتے یا اس صورت حال کو اطمینان کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کے لیے ایسا کرنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ ارباب مدارس جدید معاشرہ اور اس کے مسائل وضروریات سے کتنے ہی باخبر کیوں نہ ہوں، وہ خود اپنے تحفظ وبقا کے جذبے سے تہی دامن اور اس کے بنیادی تقاضوں سے ناواقف نہیں ہو سکتے، چنانچہ کسی بھی سماجی ادارے کے لیے ایسے کسی زاویۂ نظر کا فروغ جو معاشرے کے امن اور اطمینان کو غارت کرنے اور مآل کار خود ان اداروں کی تباہی پر منتج ہو، سماجی نفسیات کے بنیادی اصولوں کے منافی ہے۔ مدارس کا جرم یہ نہیں کہ وہ دہشت گردی کی تربیت دیتے یا اس کے لیے فضا ہموار کرتے ہیں۔ ان کی سادگی یہ ہے کہ وہ اپنی پالیسیوں کے

ذریعے سے لاشعوری طور پر وہ تمام فکری اور نفسیاتی لوازمات فراہم کر رہے ہیں جس کے بعد اسے دہشت گردی کا روپ دینے کے لیے بس کسی خارجی محرک، کسی استعمال کرنے والے ہاتھ اور ایک جرات رندانہ کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ سچ یہ ہے کہ ایک خاص ماحول میں طلبہ کی ذہنی تربیت کر کے ان کے اور معاشرے کے دوسرے طبقات کے مابین اجنبیت کی دیوار کھڑی کر دینا، جدید معاشرت اور تمدن کے عملی تقاضوں سے روشناس کرانے کے بجائے قدیم فقہی سانچے کو ان کے سامنے واحد معیار اور آئیڈیل کے طور پر پیش کرنا، حالات کے معروضی تناظر میں نفاذ اسلام کی حکمت عملی اور اس کے تقاضوں کا شعور دینے کے بجائے محض ایک جذباتی نعرہ ان کو دے دینا، دو عالمی طاقتوں کے ٹکراؤ میں مدارس کے طلبہ کو جذبہ جہاد کے زیر سایہ مسلح تربیت کے مواقع فراہم کرنا اور پھر جب یہ سارا انتظام واہتمام انڈے بچے دینے لگے تو اکابر علما کا جمع ہو کر یہ فتویٰ دے دینا کہ خودکش حملے اور مسلح جدوجہد افغانستان میں تو کی جا سکتی ہے لیکن پاکستان میں نہیں، ایک ایسی سادگی ہے جس پر صرف مر اجا سکتا ہے۔ اگر علما وقتاً فوقتاً پاکستان میں خودکش حملوں کے عدم جواز کے فتوے جاری کرنے کے بجائے صرف ایک دفعہ یہ اعتراف کر لیں کہ پاکستانی قوم کی ایک پوری نسل کو عالمی سیاست کی بچھائی ہوئی بساط میں احیاے اسلام کے خواب دکھانا ان کی غلطی تھی تو یہ درجن بھر فتوے جاری کرنے سے زیادہ موثر خدمت ہوگی، لیکن ماضی کی غلطیوں کا اعتراف کرنے کے لیے جو حقیقت پسندی اور اخلاقی جرات درکار ہوتی ہے، موجودہ مذہبی قیادت سے اس کی توقع کرنا شاید خود فریبی ہو۔

۴۔ مذہبی طبقات کے مابین اس نکتے کو بھی بطور خاص غور وفکر کا موضوع بنانے کی ضرورت ہے کہ پاکستان میں اعلیٰ سطحی مذہبی دانش نے یہاں نفاذ اسلام کے لیے جمہوری جدوجہد کا راستہ کسی خوش فہمی یا غلط فہمی کی وجہ سے نہیں، بلکہ پوری طرح سوچ سمجھ اور علیٰ وجہ البصیرت اختیار کیا تھا اور یہ کہ موجودہ نسل کو اس ضمن میں کوئی نیا اور جذباتی راستہ اختیار کرنے سے پہلے اپنے ان اکابر کے زاویہ نظر اور فیصلوں کا سنجیدگی اور دقت نظر سے جائزہ لے لینا چاہیے جن میں تمام مکاتب فکر کے اکابر علما کرام مسلسل شریک چلے آ رہے ہیں۔ اس ضمن میں پاکستان میں جمہوری نظام کے دائرے میں نفاذ اسلام کی جدوجہد کرنے والے علما اور قائدین کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کے طور پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ کی بعض اہم تصریحات کو یہاں نقل کر دینا مناسب ہوگا۔

مولانا سے سوال کیا گیا کہ ''کیا موجودہ صورت حال میں آئینی ذرائع سے انقلاب لانا مشکل نہیں ہو گیا؟'' اس کے جواب میں فرمایا:

> ''فرض کیجیے کہ بہت سے لوگ مل کر آپ کی صحت بگاڑنے میں لگ جائیں تو کیا آپ ان کی دیکھا دیکھی خود بھی اپنی صحت بگاڑنے کی کوشش میں لگ جائیں گے؟ بہت برا کیا گیا کہ غیر آئینی طریقوں سے کام لیا گیا ہے اور بہت

برا کریں گے اگر ہم بھی ایسا ہی کریں گے۔ غیر آئینی طریقوں کو اختیار کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک علانیہ اور دوسری خفیہ۔ آپ دیکھیں کہ دونوں صورتوں میں کیا نتائج سامنے آسکتے ہیں۔

علانیہ طور پر غیر آئینی طریقوں سے جو تغیر پیدا ہوگا، وہ زیادہ برا ہوگا۔ اس طرح کی کوششوں سے پوری قوم کو قانون شکنی کی تربیت ملتی ہے اور پھر سو سال تک آپ اسے قانون کی اطاعت پر مجبور نہیں کر سکتے۔ ہندوستان میں تحریک آزادی کے دوران قانون شکنی کو ایک حربے کی حیثیت سے جو استعمال کیا گیا تھا، اس کے اثرات آپ دیکھ رہے ہیں۔ آج پچیس سال بعد بھی لوگوں کو قانون کا پابند نہیں بنایا جا سکا۔

اگر خفیہ طریقے سے غیر آئینی ذرائع کو اختیار کیا جائے تو نتائج اس سے بھی زیادہ خطرناک ہوں گے۔ خفیہ تنظیموں میں چند افراد مختار کل بن جاتے ہیں اور پھر ساری تنظیم یا تحریک ان ہی کی مرضی پر چلتی ہے۔ ان سے اختلاف رکھنے والوں کو فوراً ختم کر دیا جاتا ہے۔ ان کی پالیسی سے اظہار بے اطمینانی سخت ناگوار اور ناپسندیدہ قرار دی جاتی ہے۔ اب آپ خود سوچیں کہ یہی چند افراد جب برسر اقتدار آئیں گے تو کس قدر بدترین ڈکٹیٹر ثابت ہوں گے۔ اگر آپ ایک ڈکٹیٹر کو ہٹا کر دوسرے ڈکٹیٹر کو لے آئیں تو خلق خدا کے لیے اس میں خیر کا پہلو کون سا ہے؟

میرا مشورہ ہمیشہ یہی رہا ہے کہ خواہ آپ کو بھوکا رہنا پڑے، گولیاں کھانی پڑیں، مگر صبر کے ساتھ، تحمل کے ساتھ، کھلم کھلا علانیہ طور پر اپنی اصلاحی تحریک کو قانون، ضابطے اور اخلاقی حدود کے اندر چلاتے رہیے۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق کار بھی علانیہ اور کھلم کھلا تبلیغ کا طریقہ تھا..... آپ سے میری درخواست ہے کہ آپ اپنی اخلاقی ساکھ کو کبھی نقصان نہ پہنچنے دیں اور غیر آئینی طریقوں کے بارے میں سوچنے والوں کی قطعاً حوصلہ افزائی نہ کریں۔ حالات جیسے کچھ بھی ہیں، ہمیں ان حالات کو درست کرنا ہے۔ غلط طریقوں سے حالات درست نہیں ہوتے بلکہ اور بگڑ جاتے ہیں۔'' (تصریحات ص ۲۵۷، ۲۵۸)

مزید فرماتے ہیں:

''بکثرت لوگ اس الجھن میں پڑ گئے ہیں کہ آیا جمہوری طریقوں سے یہاں کوئی تبدیلی لائی جا سکتی ہے یا نہیں اور ایک اچھی خاصی تعداد یہ سمجھنے لگی ہے کہ ایسے حالات میں غیر جمہوری طریقے اختیار کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ یہ بجائے خود ہمارے حکمرانوں کی بہت بڑی نادانی ہے کہ انھوں نے لوگوں کو اس طرح سوچنے پر مجبور کر دیا ہے، لیکن ہم اس پوری صورت حال کو دیکھتے ہوئے اور اس کی پیدا کردہ تمام صعوبتیں برداشت کرتے ہوئے بھی اپنی اس رائے پر قائم ہیں کہ اسلامی نظام جسے برپا کرنے کے لیے ہم اٹھے ہیں، جمہوری طریقوں کے سوا کسی دوسری صورت سے برپا نہیں ہو سکتا اور اگر کسی دوسرے طریقے سے برپا کیا بھی جا سکے تو وہ دیرپا نہیں ہو سکتا۔

اس معاملے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے آپ جمہوری طریقوں کا مطلب واضح طور پر جان

لیں۔ غیر جمہوری طریقوں کے مقابلے میں جب جمہوری طریقوں کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ نظام زندگی میں جو تبدیلی بھی لانا اور ایک نظام کی جگہ جو نظام بھی قائم کرنا مطلوب ہو، اسے زور زبردستی سے لوگوں پر مسلط نہ کیا جائے، بلکہ عامۃ الناس کو سمجھا کر اور اچھی طرح مطمئن کر کے انھیں ہم خیال بنایا جائے اور ان کی تائید سے اپنا مطلوبہ نظام قائم کیا جائے۔.....

کوئی دوسرا نظام مثلاً کمیونزم لوگوں پر زبردستی ٹھونسا جا سکتا ہے بلکہ اس کے قیام کا ذریعہ ہی جبر اور جباریت ہے اور خود اس کے ائمہ علانیہ یہ کہتے ہیں کہ انقلاب بندوق کی گولی ہی سے آتا ہے۔ استعماری نظام اور سرمایہ داری نظام اور فسطائی نظام بھی رائے عام کی تائید کے محتاج نہیں ہیں، بلکہ رائے عام کو طاقت سے کچل دینا اور اس کا گلا گھونٹ دینا ہی ان کے قیام کا ذریعہ ہے، لیکن اسلام اس قسم کا نظام نہیں ہے۔ وہ پہلے لوگوں کے دلوں میں ایمان پیدا کرنا ضروری سمجھتا ہے، کیونکہ ایمان کے بغیر لوگ خلوص کے ساتھ اس کے بتائے ہوئے راستوں پر نہیں چل سکتے۔ پھر وہ اپنے اصولوں کا فہم اور ان کے برحق ہونے پر اطمینان بھی عوام کے اندر ضروری حد تک اور خواص (خصوصاً کارفرماؤں) میں کافی حد تک پیدا کرنا لازم سمجھتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر اس کے اصول و احکام کی صحیح تنفیذ ممکن نہیں ہے۔ اس کے ساتھ وہ عوام و خواص کی ذہنیت، انداز فکر اور سیرت و کردار میں بھی اپنے مزاج کے مطابق تبدیلی لانے کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ یہ نہ ہو تو اس کے پاکیزہ اور بلند پایہ اصول و احکام اپنی صحیح روح کے ساتھ نافذ نہیں ہو سکتے۔ یہ جتنی چیزیں میں نے بیان کی ہیں، اسلامی نظام کو برپا کرنے کے لیے سب کی سب ضروری ہیں اور ان میں سے کوئی چیز بھی جبراً لوگوں کے دل و دماغ میں نہیں ٹھونسی جا سکتی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ناگزیر ہے کہ تبلیغ، تلقین اور تفہیم کے ذرائع اختیار کر کے لوگوں کے عقائد و افکار بدلے جائیں، ان کے سوچنے کے انداز بدلے جائیں، ان کی اقدار (Values) بدلی جائیں، ان کے اخلاق بدلے جائیں اور ان کو اس حد تک ابھار دیا جائے کہ وہ اپنے اوپر جاہلیت کے کسی نظام کا تسلط برداشت کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔ یہی وہ چیز ہے جس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ جمہوری طریقوں کے سوا اس کے حصول کا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہے اور آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ اسلامی نظام کو عملاً برپا کر دینے کے لیے کوئی اقدام اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک اس مقصد کے لیے کام کرنے والوں کو اس نوعیت کی عوامی تائید حاصل نہ ہو جائے۔'' (تصریحات ص ۳۲۰۔۳۲۲)

مولانا سے سوال ہوا کہ اسلامی انقلاب فوری طور پر کیسے آئے گا؟ جواب میں فرمایا:

''یہ آپ سے کس نے کہہ دیا کہ اسلامی انقلاب بہت جلد آ رہا ہے؟ آپ اس قسم کی غلط توقعات قائم نہ کریں۔ بے جا توقعات سے مایوسی ہوتی ہے۔ پاکستان کی تشکیل سے پہلے بھی اخلاقی حالت بگڑی ہوئی تھی۔ پاکستان کے بعد اس بگاڑ میں اور اضافہ ہوا۔ اس ساری مدت میں اصلاح کی طرف کما حقہ توجہ نہ ہوئی۔ ہمارے بس میں جو کچھ

ہے، وہ ہم کر رہے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ نوجوان نسل سے جو افراد دین کی حقیقت سے واقف ہو چکے ہیں، وہ سرگرمی کے ساتھ اصلاح کے کام کا بیڑا اٹھائیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس تمام تر مساعی کے نتیجے میں حالت کب بدلے گی۔ ایک طرف شیطان اپنا کام کر رہا ہے، دوسری طرف ہم اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں، لیکن ہمیں توقع ہے کہ اللہ کا دین غالب ہو کر رہے گا۔ ہمارے کرنے کی جو چیز ہے، وہ یہ ہے کہ ہم اپنی کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھیں۔ باقی معاملات اللہ کے اختیار میں ہیں۔'' (تصریحات ص ۳۴۰)

''میں اصولاً قانون شکنی اور غیر آئینی طریق کار اور زیر زمین کام کا سخت مخالف ہوں۔ میری یہ رائے کسی سے خوف یا کسی وقتی مصلحت کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ میں سالہا سال کے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ قانون کا احترام مہذب معاشرے کے وجود کے لیے ناگزیر ہے اور کوئی تحریک اگر اس احترام کو ایک دفعہ ضائع کر دے تو پھر خود اس کے لیے بھی لوگوں کو قانون کا پابند بنانا سخت دشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح زیر زمین کام اپنے اندر وہ قباحتیں رکھتا ہے جن کی وجہ سے اس طریقے پر کام کرنے والے آخر کار خود ان لوگوں سے بھی بڑھ کر معاشرے کے لیے مصیبت بن جاتے ہیں جن کو ہٹانے کے لیے وہ یہ طریقے اختیار کرتے ہیں۔ انھی وجوہ سے میرا عقیدہ یہ ہے کہ قانون شکنی اور خفیہ کام قطعی غلط ہے۔ میں نے ہمیشہ جو کچھ کیا ہے، علانیہ کیا ہے اور آئین وقانون کے حدود کے اندر رہ کر کیا ہے، حتیٰ کہ جن قوانین کا میں شدید مخالف ہوں، ان کو بھی میں نے آئینی وجمہوری طریقوں سے بدلوانے کی کوشش کی ہے مگر کبھی ان کی خلاف ورزی نہیں کی ہے۔.... یہی عقیدہ جماعت اسلامی کا بھی ہے۔ اس کے دستور کی دفعہ ۵ میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ ہم ایسے ذرائع اور طریقے کبھی استعمال نہیں کریں گے جو صداقت ودیانت کے خلاف ہوں یا جن سے فساد فی الارض رونما ہو۔ ہم جو کچھ کریں گے، جمہوری اور آئینی طریقوں سے کریں گے اور خفیہ طریقوں سے نہیں بلکہ کھلم کھلا اور علانیہ کریں گے۔'' (تصریحات ص ۹۲)

۵۔ معاصر تناظر میں خروج کی بحث کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نکتہ بھی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیے کہ عالم عرب میں اور ہمارے ہاں، دونوں جگہ بعض طبقات کے لیے حکمرانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے کا بنیادی محرک حکمران طبقات کا جابرانہ، مستبدانہ اور منافقت پسندانہ طرز عمل بنا ہے، جبکہ شرعی وفقہی استدلال نے محض ثانوی طور پر خروج کے طرز عمل کو نظری جواز فراہم کرنے کا کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ دیکھیے، اسلام کے فلسفہ جہاد کی تشریح وتوضیح کے حوالے سے مولانا مودودی اور الاخوان المسلمون کے راہ نماؤں مثلاً سید قطب شہید کے طرز استدلال میں بہت بنیادی اشتراکات پائے جاتے ہیں جنھیں بعض حوالوں سے فکری توارد کی حیرت انگیز مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ تاہم، اصولی اور نظریاتی اشتراک کے باوجود اخوان نے بحیثیت مجموعی ایک تشدد پسند تحریک کی صورت اختیار کر

لی جبکہ مولانا مودودی نے عدم تشدد اور جمہوری اصولوں کی پاس داری کو اپنی تحریک کا بنیادی پتھر قرار دیا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ حاکمیت الٰہیہ اور اسلامی شریعت کے غلبے کا تصور فی نفسہ ایسا نہیں کہ اس کے نتیجے میں جمہوری طرز حکومت سے تنفر، مسلم حکمرانوں کی تکفیر اور نظم ریاست کے ساتھ تصادم جیسے تشدد پسندانہ فکری رجحانات کا پیدا ہونا ناگزیر ہو، بلکہ اس کے اسباب اس خارجی ماحول میں تلاش کرنے چاہییں جس میں یہ رجحانات پیدا ہوئے۔ اخوان کے حلقوں میں یہ رجحانات اس ظلم وستم اور تشدد کے جواب میں ردعمل کے طور پر پیدا ہوئے جو مصر اور شام کے قوم پرست سیکولر حکمرانوں کی طرف سے ان کے خلاف روا رکھا گیا، چنانچہ الہجرۃ والتکفیر، اسلامی جہاد اور حزب التحریر جیسے تمام گروہوں کی تاریخ پیدایش اخوان کے خلاف کیے جانے والے ان اقدامات کے بعد کی ہے۔ عالم عرب، خاص طور پر مصر اور شام میں حکمرانوں کے جبر واستبداد کا شکار ہونے والے جن تحریکی اور انقلابی عناصر میں بغاوت اور تشدد کا جذبہ پیدا ہوا، ظاہر ہے کہ انھیں اپنے طرز عمل کے لیے ایک ''شرعی'' جواز درکار تھا۔ چونکہ حکمرانوں کے محض ظلم وجبر کی بنیاد پر ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی صریح ممانعت شرعی نصوص میں بیان ہوئی ہے، اس لیے ''مسلم'' حکمرانوں کے خلاف بغاوت کو justify کرنے کا راستہ انھیں یہی دکھائی دیا کہ وہ مسلم حکمرانوں کو سرے سے ''مسلمان'' تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیں اور یوں بظاہر حاکمیت الٰہیہ کے مخصوص تصور جبکہ بباطن مزاحمت ومقاومت کو شرعی جواز مہیا کرنے کی عملی ضرورت کے بطن سے جمہوریت کے ''کفر'' اور مسلم حکمرانوں کے ''کافر'' ہونے کے انتہا پسندانہ فلسفے نے جنم لیا۔ اس فلسفے کو کتنا ہی اصولی اور نظری استدلالات کی مخمل میں لپیٹ کر پیش کیا جائے، حالات وواقعات کی ترتیب پر نظر رکھنے والا کوئی شخص اس کے ''عملی'' محرکات سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔

یہی صورت حال ہمارے یہاں بھی پیدا ہوئی۔ ہمارے عسکری پالیسی سازوں نے اس معاملے میں سب سے پہلا ''ظلم'' یہ کیا کہ افغان جنگ کے دوران میں پہلے تو دنیا بھر سے جہادی جذبہ رکھنے والے افراد کے لیے یہاں آ کر روس کے خلاف جنگ میں حصہ لینے کا راستہ ہموار کیا اور ایک ایسی جنگ میں جو پاکستانی پالیسی سازوں کے نقطۂ نظر سے خالصتاً پاکستان کے اسٹریٹجک مفادات کے تحفظ کے لیے مقامی طور پر ایک محدود اور متعین ہدف کے لیے لڑی جا رہی تھی، ''جہاد'' جیسے مذہبی جذبے کو عنوان بنا کر جہادی عناصر میں یہ توقع اور امید پیدا کی کہ شاید روس کی شکست اس جنگ کا خاتمہ نہیں، بلکہ خلافت اسلامیہ کے قیام اور عالمی سطح پر جہاد کے عمل کا نقطۂ آغاز بن جائے گی، تاہم روس کے افغانستان سے نکل جانے کے بعد جب دنیا بھر سے جمع ہونے والے ان مجاہدین کی ضرورت باقی نہ رہی تو انھیں ایک خطرے کے طور پر ''ڈیل'' کرنا شروع کر دیا گیا اور بہت سے افراد کو خود پکڑ پکڑ کر ان کی حکومتوں کے حوالے کیا گیا۔

پھر نائن الیون کے نتیجے میں افغانستان پر امریکی حملے کے بعد پاکستانی پالیسی سازوں نے fair طرزعمل اختیار کرنے کے بجائے دوغلی پالیسی کے تحت ایک طرف بین الاقوامی فورم پر یوٹرن لیتے ہوئے دہشت گردی کے خلاف امریکہ کی جنگ کا حصہ بننے کا فیصلہ کرلیا جبکہ دوسری طرف جہادی عناصر کے ساتھ درون خانہ موافقت کا رویہ بھی اپنائے رکھا، البتہ جہاں ضرورت پڑی، اپنی سیاسی مجبوریوں کے تحت ان کے خلاف اقدام کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ جب جہادی عناصر کی ایک بڑی تعداد نے اس دوغلی پالیسی پر بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے خود پاکستانی افواج کو بھی دشمن کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیا تو ملک کے مختلف علاقوں میں ان کے خلاف آپریشن شروع کر دیے گئے۔ یہ طرزعمل بدیہی طور پر 'خرق اعتماد' (breach of trust) کی نوعیت رکھتا ہے اور اس کے نتیجے میں جہادی عناصر میں اس رجحان کا پیدا ہونا فطری تھا کہ افواج پاکستان ان کو کچلنے کے لیے امریکہ کی چھیڑی ہوئی جنگ کا حصہ بن چکی ہیں، چنانچہ ان کے خلاف مسلح کارروائیاں کرنے کا پورا شرعی جواز موجود ہے۔ اس صورت حال سے افغان جہاد کے دور میں عالم عرب سے درآمد کی جانے والی اس فکر نے فائدہ اٹھانا شروع کر دیا جو دور جدید میں حکمرانوں کی تکفیر اور خروج جیسے تصورات کی اصل موجد ہے اور آج پاکستان کا نوجوان مذہبی ذہن ریاست سے متعلق ان بنیادی سوالات کا جواب ازسرنو متعین کرنے میں مصروف ہے جن کے حوالے سے قیام پاکستان کے بعد اعلیٰ سطحی مذہبی قیادت نے ایک واضح اور متعین موقف اختیار کرتے ہوئے نفاذ اسلام کی جدوجہد کو جمہوری نظام کے دائرے میں محدود رکھنے کا فیصلہ کیا تھا۔

اگر مذکورہ تمام سوالات اور نکات پر سنجیدگی سے توجہ دی جائے اور معاملے کے تمام فریق (ریاستی ادارے، سیکولر طبقات، مذہبی قیادت اور خروج کے مویدین) فکر اقبال سے راہ نمائی لیتے ہوئے اپنے رویوں اور طرزعمل پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کرلیں تو یقیناً پاکستان اور پاکستانی قوم کو اس بحران سے نکالا جا سکتا ہے جس میں وہ اس وقت مبتلا ہے۔ ہذا ما عندی والعلم عند اللہ